HISTORIA DE (4) LA TEORIA POLITICA

Fernando Vallespín ed.

Joaquín Abellán
Rafael del Aguila
José Alvarez Junco
José Aricó
Miguel Beltrán
Marta Bizcarrondo
Ramón Máiz
José Vilas Nogueira
Alfonso Ruíz Miguel
Ramón Vargas Machuca
Amelia Valcarcel



ALIANZA EDITORIAL

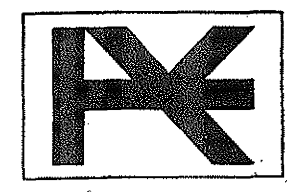
Fernando Vallespín, Joaquín Abellán,
Rafael del Aguila, José Alvarez Junco,
José Aricó, Miguel Beltrán,
Marta Bizcarrondo, Ramón Máiz,
José Vilas Nogueira, Alfonso Ruiz Miguel,
Ramón Vargas Machuca, Amelia Valcárcel:

Historia de la Teoría Política, 4

Historia, progreso y emancipación

Compilación de Fernando Vallespín

El Libro de Bolsillo
Alianza Editorial
Madrid



®

Calle Milán, 38, 28043 Madrid; teléf. 300 00 45
ISBN: 84-206-0576-X (Tomo 4)
ISBN: 84-206-9833-4 (O. C.)
Depósito legal: M. 22.946/1992
Papel fabricado por Sniace, S. A.
Compueto e impreso por Fernández Ciudad, S. L.
Catalina Suárez, 19, 28007 Madrid
Printed in Spain

Introducción: Historia, progreso y emancipación

Fernando Vallespín

A nadie que haya seguido las introducciones a los anteriores volúmenes de esta serie le habrán pasado desapercibidas las cautelas con las que trazábamos los cortes temporales en esta presentación del despliegue del pensamiento político en la historia. Una de las peculiaridades de este proyecto residía ya en el mismo hecho de comenzar con un capítulo introductorio sobre las corrientes metodológicas dominantes en la historia de la teoría política. Esto es expresivo de la nueva sensiblización que existe en la actualidad hacia las cuestiones metodológicas en lo que cabría calificar más genéricamente como historia intelectual. Pero también, y como consecuencia de lo anterior, de la conciencia de que en este tipo de empresas existe siempre un cierto grado de arbitrariedad a la hora de organizar y seleccionar temas y autores. Esta percepción se va haciendo cada vez más intensa a medida que nos aproximamos al tiempo presente. Tanto la variedad e intensidad del pensamiento político a partir del siglo XIX, como el hecho de su

pervivencia más o menos efectiva en los momentos actuales, hace que tengamos que renunciar a toda fácil simplificación. Desde luego, el que ningún orden ni ninguna selección sea indiscutible, no obsta para que no puedan aportarse razones que traten de *justificar* argumentativamente el porqué de la decisión tomada. Y esto es, precisamente, lo que pretendemos hacer en lo que sigue.

Como ya veníamos anunciando en el tercer volumen de esta serie, los vols. IV y V buscan recoger de modo sistemático algunas de las dos grandes líneas de pensamiento que se abren a partir de la experiencia de la Ilustración, y una vez expuestas corrientes tales como el mismo movimiento ilustrado o el liberalismo y el nacionalismo. Sobre estas últimas volveremos en el sexto y último volumen a la hora de evaluar su vigencia en nuestros días. En esta cuarta entrega se pretende incorporar a un conjunto de autores y corrientes cuyo mayor nexo de unión reside en su *radicalización* del discurso ilustrado, mientras que en la quinta hemos optado por recoger a aquellos que lo rechazan frontalmente o muestran sus reticencias o desconfianza hacia el mismo. No se abre, pues, una cesura temporal, sino un orden sistemático inspirado, sin duda, en la propia percepción que hoy cobramos del período analizado. No somos, sin embargo, tan ingenuos o simples como para imaginar que estas dos «líneas de pensamiento» están en algo así como una relación *dialéctica* que encontrara su síntesis en la actualidad. No ha lugar aquí a ningún tipo de «filosofía de la historia». Los puntos en común entre cada uno de los autores o corrientes de pensamiento que se subsumen en cada volumen no excluyen, además, importantísimas diferencias entre ellos, tanto en lo que se refiere a los presupuestos epistemológicos respectivos, como en lo relativo a las consecuencias políticas de sus planteamientos teóricos. Nos hemos dejado llevar más bien por lo

que quizá quepa calificar como un exceso de «ansiedad sistematizadora», provocada en gran medida por la misma presentación editorial de esta colección. Pero también, como no hemos dejado de insistir, por la percepción que desde hoy tenemos del más reciente devenir del discurso político. Puede que ello nos haga caer en la falacia *presentista*, en el sentido que le da Skinner, de una distorsionante proyección sobre el pasado de nuestra perspectiva y prejuicios del presente. Frente a esta posible acusación sólo nos cabe alegar dos razones: primero, que el *contexto* de algunas de las teorías analizadas no se ha cerrado aún: llega hasta hoy mismo —y no sólo en el caso del positivismo, el *neo*marxismo o el *neo*conservadurismo—; y, segundo, que aunque así fuera, ello debería reflejarse sobre todo en la redacción de cada uno de los capítulos individuales y no necesariamente en la organización de la obra como un todo. De otro lado, siempre cabe argüir —y yo participo de esta idea gadameriana—, que la perspectiva del presente es insoslayable, que en el acto de apropiarnos del pensamiento pretérito siempre lo introducimos en un diálogo con nuestro propio horizonte actual.

En el espíritu de nuestra época late con más fuerza cada vez el sentimiento y la convicción de que, efectivamente, estamos ante un cierto agotamiento del «experimento moderno». Pero no es posible olvidar tampoco que la modernidad es plural y polimórfica, y en tanto que movimiento intelectual sigue presente, y no sólo en sus variantes «liberales». Darlo por cerrado como un todo no sólo no se corresponde a la realidad, sino que puede impedir captar la verdadera dimensión del giro que ha dado el pensamiento en los momentos actuales. La misma elección del término *postmodernidad* parece aludir al hecho de que estamos más allá de la modernidad, pero sin que ello implique necesariamente su negación. Sugiere más bien la idea de un alto en el camino,

un proceso de recuperación y reconsideración crítica de nuestras tradiciones intelectuales sin vernos urgidos por su apresurada superación —en el sentido de *Aufhebung*—, ni menos aún por su total olvido u abandono. Hemos roto, y éste es el punto esencial, con el componente de *autoridad* que posee el pensamiento pretérito en tanto que *tradición*, y ello nos permite apropiárnoslo con mayor libertad y holgura. Puede que ésta sea una visión deformada de nuestra realidad —ya introduciremos más mátices a la hora de ocuparnos de esta idea en el último volumen de esta serie—, pero en todo caso es a partir de ella como cobra sentido la organización de estos últimos volúmenes.

A falta de un título mejor, hemos optado por subsumir a los autores y corrientes que aquí recogemos bajo un tríptico emblemático: *historia*, *progreso* y *emancipación*. La elección responde casi más a consideraciones de tipo estético o esticista que a rigurosas premisas teóricas. No son conceptos excluyentes entre sí, ni incompatibles con otros posibles. Tampoco se trata de conceptos que quepa atribuir con carácter de exclusividad a las teorías aquí recogidas. Aun así, cualquiera que sea la dimensión semántica de estos términos, siempre remiten a la idea de una ilustración radicalizada. Su valor expresivo es innegable, dada su evocación de una forma de reflexión en la que la teoría adquiere un valor casi demiúrgico en lo relativo a su capacidad de aprehender la realidad. Uno de los principales impulsores de este nuevo giro prometéico del pensamiento es, sin duda, Hegel, con quien se abre este volumen. Ya en el Prefacio a la *Fenomenología del Espíritu* desglosa su objetivo, que coincide en esencia con el de toda esta corriente que venimos calificando como Ilustración radicalizada:

La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema filosófico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la

forma de la ciencia —a la meta en que pueda dejar de llamarse *amor* por el *saber (Liebe zum Wissen)* para llegar a ser *saber real (wirkliches Wissen)*: he ahí lo que yo me propongo[1].

La voluntad de sistema y la pretensión de acercarse al «saber real» o «conocimiento verdadero» requerirá, sin embargo, de una previa intelección del incesane movimiento del espíritu tal y como se despliega en la historia. Movimiento que se entiende guiado por un *progreso* constante en la conciencia de la libertad, en la que el yo pensante se afirma a sí mismo sobre y a partir del curso de la historia. Para ello se requiere una visión *unitaria* del acontecer histórico; el apalancamiento de una instancia capaz de reconstruir objetivamente el hilo que enlaza el pasado con el presente y el futuro. R. Koselleck ha llamado recientemente la atención sobre el hecho de cómo la constitución de la *historia* «en singular», que pretendía unificar las distintas «historias» (en plural), presuponía ya de alguna forma la idea de que la historia era «disponible, podía ser pensada como realizable»[2]. Y apuntaba hacia una concepción de la razón, que aun afirmando su dependencia temporal, permitía aprehender algo así como una lógica de la historia. Su unidad, la existencia de *una* historia, sólo deviene comprensible si pensamos que puede ser doblegada en su totalidad bajo la perspectiva de su posible unidad de sentido, como un proceso que se despliega de modo significativo. Tanto la *filosofía de la historia* hegeliana como la marxista comparten esta intuición básica de que la razón no puede emanciparse de sus distintas manifestaciones históricas; se niega la posibilidad de cualquier instancia racional

---

[1] *Phänomenologie des Geistes*, ed. de J. Hoffmeister, Hamburgo: F. Meiner, p. 17. Aquí nos valemos de la traducción de Wenceslao Roces (México: FCE, 1966), p. 8.

[2] *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten.* Frankfurt: Suhrkamp, 1979, p. 264.

ajena al proceso histórico. Pero es la toma de conciencia de este proceso lo que, por así decir, *libera* su posible interpretación unitaria y permite su racionalización teleológica. De ahí que, como sostiene Koselleck, la aparición de esta nueva expresión (la historia, en singular) pueda ser descrita como una especie de categoría *trascendental:* «las condiciones de la posible experimentación de la historia y las condiciones de su posible conocimiento se subsumieron bajo un mismo concepto»[3].

Sobre esta intuición básica se construye esa variante del *historicismo* que, por valernos de la conocida descripción de Popper, aspira a descubrir las leyes que gobiernan el desarrollo histórico para, una vez aprehendidas, poder predecir su curso. En sus versiones marxistas, esta idea se carga de relativismo materialista, pero sin anular el componente transformador de la acción humana. El conocido *dictum* marxista de que los hombres hacen la historia, pero la hacen bajo condiciones preexistentes, no elegidas por ellos, refleja una ingeniosa combinación entre condicionamiento socio-económico y dimensión práctica. Con ello la acción política cobra una autonomía relativa y se asocia a un proyecto teórico destinado a resaltar el halo *emancipador* experimentado por el progreso científico-industrial, que acabaría por superar el mundo de la necesidad y por introducir a la humanidad en el «reino de la libertad». Aquí el hombre devendría ya en dueño y señor de su propio destino y tomaría las riendas de la historia con plena consciencia de su realización. La conexión teoría-práctica es obvia, al igual que su dependencia implícita de una ideología del progreso, fomentada por la experiencia del avance espectacular de las fuerzas productivas introducido por la revolución industrial.

No es éste el lugar, desde luego, para profundizar en

[3] *Op. cit.*, p. 265.

los supuestos básicos de esta corriente de pensamiento, que puede ser confrontada en sus distintas variantes en cada uno de los capítulos que aquí la dedicamos. Pero sí conviene apuntar hacia una de sus características fundamentales, que la diferencian de otras filosofías políticas del período: la anticipación de una *utopía* de la sociedad sin clases. Esto repercute decisivamente sobre el propio concepto de *emancipación,* que aquí se asocia a una praxis política de clase y, sobre todo, se subordina a la propia evolución del progreso material, tecnológico. Pierde así ese componente subjetivo con el que nació en el movimiento ilustrado, donde emancipación se equipara en cierto modo a la idea de «autonomía», entendida como autolegislación. Presupone un esfuerzo del sujeto por «liberarse» de ataduras respecto de las cuales no puede eludir su propia responsabilidad —la «inmadurez autoculpable» de Kant— y que, por tanto, le exige una determinada actitud ética. No hay emancipación sin el reconocimiento de una esfera de acción subjetiva que encuentre en sí el criterio que guía su evaluación del mundo, así como el enjuiciamiento de la ley moral. La traslación de esta idea al ámbito social, que es, en definitiva, lo que hace el marxismo, supone imponer los presupuestos de la subjetividad a actores o colectivos sociales, con la consiguiente alteración de sus implicaciones políticas.

Como se puede apreciar por el índice, hemos tratado de recoger aquí toda la evolución del pensamiento marxista hasta nuestros días, pero sin ningún ánimo exhaustivo. Se incorpora también, como venimos haciendo en otros volúmenes, una referencia a la repercusión de esta corriente teórica en España e Iberoamérica. Lo mismo ocurre con el anarquismo, donde en un mismo capítulo se pasa revista a sus distintas variantes teóricas, así como a las peculiaridades de sus manifestaciones en España. En este mismo volumen ofrecemos también una breve

presentación del positivismo, generalmente ignorado en este tipo de obras. No cabe duda que ofrece importantes dificultades para ser acogida bajo los presupuestos teóricos que acabamos de presentar. No cree, ciertamente, en la existencia de leyes objetivas del desarrollo histórico, ni cabe hablar tampoco de una *filosofía* política positivista propiamente dicha, pero su reivindicación de una «ciencia social» inspirada en el paradigma de las ciencias de la naturaleza es bien expresiva de una de las líneas del pensamiento que se abren en la Ilustración, cuyas consecuencias sobre la reflexión politológica siguen dejándose sentir en nuestros días. Su firme creencia en la posibilidad de objetivizar la historia y la sociedad misma a partir de un lenguaje natural, así como su visión acumulativa del progreso en el conocimiento y la explicación del mundo son rasgos inconfundibles de esta otra línea del discurso ilustrado radicalizado. Aquí nos interesará sobre todo pasar revista a su presentación inicial y a su repercusión sobre la *ciencia* política, sin entrar en toda la sofisticación de sus formulaciones posteriores. Más difícil ya es justificar la incorporación a este grupo de Max Weber. Por sus presupuestos metodológicos, próximos al enfoque positivista, pero que él sabe doblegar elevándolo a una de las teorías sociales de mayor fuste teórico de su época, encaja sin dificultad en este grupo. No así por la «evaluación» que hace de las consecuencias de los procesos de racionalización de la sociedad moderna, que lo aproximarían al grupo de autores que incorporamos en el próximo volumen. De la ponderación entre ambas dimensiones de su teoría, y una vez hecha esta advertencia, hemos optado por mantenerlo aquí, junto a quienes apoyan una visión acumulativa y cientifista del conocimiento social.

Por otra parte, es indudable que la huida o el lamento de Weber por las patologías generadas por el proceso de racionalización que detecta en las sociedades modernas

se hace a partir de valores que en sí mismos pertenecen también al patrimonio de la Ilustración. A saber, el concepto de la autonomía individual y, ante todo, un concepto de racionalidad más amplio que el estrictamente instrumental. Lo que sí parece indiscutible es la necesidad de incluirlo, en contra de lo habitual en otros libros del género, en una Historia de la Teoría Política.

No quisiéramos concluir esta introducción al tomo 4 sin rendir desde aquí un caluroso homenaje al profesor José Aricó, máximo experto sobre el marxismo latinoamericano, a quien sorprendiera la enfermedad, y después la muerte, antes de poder finalizar su contribución a este proyecto. No hemos encontrado mejor forma de honrarle que mantenerlo aquí presente reeditando una anterior versión suya sobre el mismo tema para el que fuera requerido.

Capítulo I

La filosofía política de Hegel

Amelia Valcárcel

Alemania es durante el romanticismo una nación sin Estado que cultiva sus rasgos diferenciales: lengua, literatura, mitología, religión, música, historia, filosofía. A esta Alemania de Goethe, Schiller, los Schlegel, Hölderlin pertenece el idealismo. Pero la Alemania en que Hegel nace en 1770 es un mosaico que en lo político carece de cualquier unidad como no sea la ficcional del Sacro Imperio, en lo económico está erizada de arbitrios y portazgos e inusualmente subdesarrollada, en lo religioso se divide entre observancias cristianas minoritarias a las que las iglesias oficiales desprecian y en la vida culta intenta seguir a Francia y su espíritu, lo que significa que los intelectuales son una suerte de apátridas que pertenecen a «la república de las letras», estado sin fronteras cuyo centro bascula entre Londres y París.

En esta Alemania bicéfala, por una parte Austria por otra la nueva Prusia, en que subsisten los reinos de los que se puede salir dando un corto paseo, los ducados, los principados, los grandes ducados, los príncipes obis-

pos, las ciudades libres y un complejísimo sistema de privilegios, prelaciones, ligas, dietas, cortes, funcionarios, se están empollando buena parte de los segmentos de ideas que estructurarán el pensamiento europeo del siglo XIX. Nacionalismo, organicismo, estatalismo, *Kultur* serán los precipitados conceptuales que este fermento produzca en el momento que sea activado por la gran convulsión: la Revolución de Francia.

Pero en 1770 nada de esto puede advertirse aún. Hegel nace en Stuttgart, ciudad ducal, en el seno de una familia de pequeños funcionarios a su manera ilustrados, siguiendo en ello como en todo a su señor natural que desde el trono se preocupa de introducir novedades en los sistemas de cultivo y esporádicamente se cartea con Mirabeau. Suabia no es precisamente un centro de esta inorganidad policéntrica. Y sin embargo suabos son Scheling y Hegel, como lo son gran número de altos funcionarios que encontraremos trabajando activamente para los estados consolidados tras el Congreso de Viena una vez liberado el suelo alemán de los ejércitos napoleónicos.

Muchos de ellos se han educado en seminarios protestantes y han tenido una primera formación teológica antes de transitar las ciudades universitarias. Pero lo que se entiende por teología en la Alemania del XVIII es muy amplio: la propia Ilustración alemana es una de sus etapas. En esta formación, paralela a la «era de los genios» que conformarán el romanticismo, el debate religioso sobre la correcta hermenéutica de la Revelación absorbe a los mejores individuos. Klopstock, Lessing, Mendelsson, Jacobi, Kant, Herder, Fichte no son por ilustrados menos creyentes a su modo. La falsilla teológica, después identificada con la gran teología ontológico-política de Espinosa, recorre todo el auroral pensamiento alemán. El laicismo del propio Espinosa se aviene divinamente con la masiva secularización de con-

tenidos religiosos que este pensamiento vehicula y opone al materialismo y el sensismo franceses.

La Ilustración alemana puso las bases para la gran construcción de teodiceas laicas que fueron los nombrados «sistemas», de entre los cuales los de Fichte, Schelling y Hegel han perdurado como monumentales ejemplos. Heredaron la pretensión deductiva de los sistemas materialistas de la última Ilustración francesa y la compaginaron con el ansia totalizadora del providencialismo. En ellos y en la unidad que cada uno presentaba se intentó suturar el dislocado cuerpo socio-político alemán a la vez que dar salida o incluso vías de escape y neutralización a las fuerzas paradójicas latentes en los conceptos ilustrados. Del más trabado y completo de ellos, el de Hegel, de su construcción y su herencia, nos ocupamos.

1. El sistema de Hegel

Escribió Heine que, para lectores franceses, hizo un largo resumen del pensamiento de Hegel durante dos años, al cabo de los cuales logró un manuscrito de cierto calibre. Pero cuando lo contemplaba sobre la mesa tenía la impresión de que el manuscrito se reía de él. No pudiendo soportarlo, un día que su chimenea andaba alegre, lo quemó. Y las hojas ardieron con risita demoníaca. Eso no dejaba de ser propio de Hegel, que saliendo de su mutismo o su monólogo afirmó: «Sólo uno me ha entendido», y concentrándose sombríamente rectificó: «Y ni siquiera ése me ha entendido.»

Porque hay un problema respecto a la filosofía de Hegel, hay que tomarla entera. No se pueden hacer disecciones dado que no hay por donde hacerlas. Hegel, cuando pudo, la presentó como un todo y para cuando lo hizo, en el momento en que su entrada definitiva en la

universidad le exigía un texto doctrinal completo, en Heidelberg en 1817, ya estaba plenamente consolidada. En este punto la tomaremos intentando aislar dentro del sistema total de Hegel lo que suele considerarse su filosofía política o lo que se corresponde con los contenidos propios de ese ámbito en otras filosofías.

El punto de partida supone admitir dos grandes enunciaciones generales: que todo cuanto existe es el espíritu y que la esencia del espíritu es la libertad. Muchos comentaristas de Hegel valoran su pensamiento por esta última afirmación. Hegel, en palabras por ejemplo de Taylor, es un estadio importante en el desenvolvimiento de la idea moderna de libertad. Pero, aunque esto fuera cierto, la noción hegeliana de libertad no puede aislarse de su idealismo.

El conocimiento del espíritu es el más concreto de los conocimientos, afirma Hegel en la *Enciclopedia*. El espíritu tiene tres momentos como tal espíritu que sabe de sí: subjetivo, objetivo y absoluto. El sistema es un círculo de círculos en el que cada esfera manifiesta lo universal y también su particularidad. Pero hablando con propiedad el autorreconocerse del espíritu avanza y tiene su impulso en las formas transubjetivas. Este espíritu objetivo es pasajero porque es concreto, sin embargo es sustantivo porque es necesario. Y Hegel no decepciona respecto de su primer aviso: lo constituyen las formas concretas del derecho, la sociedad civil y el Estado.

Los rasgos totalizantes y románticos del pensamiento de Hegel pueden aparecer en sitios muy dispares: en sus lecciones de filosofía de la religión, en las de arte, en su filosofía de la historia, pero su filosofía política también los tiene. Hay un hacer romántico que funde ontología, teoría del conocimiento y filosofía política en construcciones omniabarcantes típicamente alemanas. Fichte había sido su modelo más logrado. En efecto, en el pensamiento y los discursos de Fichte no debe buscarse

solamente el estatalismo o el nacionalismo. Su filosofía posibilitó la metáfora política favorita de todo romanticismo: el organicismo, metáfora arcaica y a la vez renovada por la combinación del individuo-Estado de Hobbes con la ontología de Espinosa. En el uso de esta metáfora Hegel fue maestro: un Todo único y en desarrollo, el espíritu, se hace consciente de sí. Y al serlo descubre que su esencia y su vida no tienen otro referente que esa gran idea que ha conmovido al siglo precedente y será la contraseña del nuevo, la libertad.

La esencia del espíritu, su esencia formal, es la libertad. Reconocer el espíritu es reconocer la libertad, pero con una significativa marca: que el espíritu presenta en todas sus conformaciones rastros de todos sus estados. Es decir, que de sus formas más bajas a las más elevadas la transición es natural y exigida. «La posibilidad del espíritu es inmediatamente realidad infinita y absoluta.» Toda cultura o toda filosofía ha entendido esto, así como toda esencia y toda religión. «Sólo este impulso explica la historia del mundo» (*Enz*. III, pp. 29-30; ed. esp., p. 360). En el origen y el origen fue la libertad. Y sigue siendo. Pero una ojeada al conjunto revela que esa libertad se ha dado y tomado formas, que está por tanto penetrada de necesidad.

Libertad y necesidad

Como mundo a producir y producido, admitiendo por tanto el rasgo subresaliente de actividad moral infinita promovido por Fichte, el espíritu objetivo se muestra como libertad y la libertad como necesidad existente. Por esa determinación de existencia este espíritu es finito, porque sólo en la finitud lo existente existe. Pero además el autoconocerse de este espíritu, cuyo destino es afirmarse, se lleva a término por mediación de lo deter-

minado. Saltando sobre esa determinación que le permite conocer el límite, el espíritu se libera y se toma a sí mismo como actividad, producto y verdad. Absolutiza.

El pensamiento de Kant ha declarado incognoscibles a los absolutos intentando frenar el espinosismo y a la vez hacer posible un empirismo no escéptico. Sus sucesores idealistas no se lo admitirán. Fichte ha construido un Yo Absoluto. Hegel afirmará que cuanto puede ser pensado es un grado de una verdad infinita. Existe lo que puede ser pensado porque no hay cosas en sí fuera de esa actividad. Declarar incognoscibles los absolutos es absolutizar lo finito, y es ésa una aparente modestia que el pensamiento no puede permitirse. El conocimiento de lo finito no tiene fundamento. Afirma lo vano contra lo verdadero, es por tanto, y en la vida del espíritu, el mal.

Libertad abstracta

La materia no tiene ninguna verdad. Existen sus determinaciones, que son individuos, por tanto espíritu, en grados de desarrollo que van del espíritu natural y sus variaciones a la totalidad ideal que se llama yo: el pensamiento que es sujeto para sí. Hasta este punto sólo hemos transitado la filosofía de Kant, sólo estamos concibiendo al espíritu como conciencia. Tal conciencia es simplemente un fenómeno a partir del cual construir algorítmicamente la intersubjetividad. Esta conciencia es una mezcla donde lo singular y lo universal chocan. Pero hay en el espíritu y la historia algo más que la «insociable sociabilidad» que distingue a lo humano según pensaba Kant. Lo singular es el residuo subyacente pero al fin que resiste y es capaz de nombrar a lo universal. Aunque empatice con ello sólo alcanzará el enunciado fichteano yo = yo, enunciado indistinto y saber de sí abstracto, libertad también abstracta en la que ningún viviente se reconoce.

Porque el espíritu no es sólo conciencia, es vida. Y a la conciencia no se le opone la universalidad, ni tampoco la forma universal de la ley. A la conciencia que fabula la armonía de los yoes se le opone la pluralidad. Yo es enemigo de Yo. La autoconciencia o se reconoce con otra conciencia, en una lucha a vida o muerte, o no sabe de sí ni de su libertad. O es consumida, o explora con su apetito necesariamente devorador hasta que encuentra al otro. Esta entrada en escena de la conciencia que sabe de sí y es vida, este saber de los orígenes y su violencia, aceptando sin embargo su necesidad, es lo que Hegel considera una fundamentación no lockeana de la filosofía política. La libertad no es una construcción mental. Es y ha sido un proceso.

Amo y esclavo

La conciencia que es libertad es también vida, y libertad y vida son ambas esenciales. Del enfrentamiento puede surgir la aniquilación de la otra conciencia, su ser consumida, pero en ese caso el reconocimiento no se produce. El poder de la vida es diverso, había afirmado en el *System der Sittlichkeit* en 1805. Si dos autoconciencias se enfrentan, una sucumbirá como tal. En la *Fenomenología* las autoconciencias luchan a muerte porque sólo en esta lucha «se reconocen» como lo que cada una es: la que tema por su vida perderá la libertad. No hay más ruedo que éste, otro reconocerse que éste. Cuando se produce entonces la vida y la libertad se salvan porque la desigualdad aparece: «La lucha del reconocimiento y la sumisión a un señor es el fenómeno de donde surge la convivencia de los hombres como comienzo de los estados» (*Enz*. III, pp. 222-223; ed. esp., p. 403). En el origen está la fuerza. Sin embargo, de que esto sea genéticamente así no se sigue que la fuerza sea funda-

mento del derecho porque no es su principio sustancial aunque esté en su origen fenoménico.

El camino de la esclavitud es previo al de las individualidades libres. En él se gesta el paso a la autoconciencia universal. Es evidente que Hegel identifica la lucha por la libertad (típica de las colonias y del Antiguo Régimen), con *la lucha* antonomásica y que, por ejemplo, la lucha por la igualdad ni la contempla. Es en esto relativo hijo de su tiempo. En la *Fenomenología* ha escrito esta frase que retumba como una bandera: «Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad.» Tu libertad llegará donde tu brazo, es una antigua sabiduría que no sólo en el origen, sino en las convulsiones históricas que Hegel ha vivido y vive, hay que poner en ejercicio. Y, sin embargo, esa forma de libertad no puede ser perenne o todo cuando existe se destruiría.

En un todo organizado, y la conciencia lo es, la libertad llega a ser supuesta. Si no fuera Hegel tan violentamente anticontractualista podría llegar a decirse que esa libertad organizada y presupuesta es un pacto. Porque esa libertad existe y se produce por el saber mutuo de las autoconciencias de sí mismas en otras, el saber de su independencia y libertad, la negación del propio apetito para promover la indistinción, es decir, la objetividad y la universalidad recíprocas. Ese es el terreno de la individualidad libre, en tanto en cuanto reconozca en otro esa misma individualidad libre. Esta es la forma de toda espiritualidad: familia, patria, estado, virtudes.

Hacia la libertad real

Esa unidad de conciencia y autoconciencia, lograda por medio de una diferencia que no es diferencia sino justamente indiferencia —en la libertad subjetiva no

quedan residuos de subjetividad—, es ya razón. La razón es, pues, esa puesta de indiferencia que supera la autoconciencia. De esta forma se hacen posibles el saber y la verdad. La razón es absolutamente infinita y objetiva. Saber es apropiarse de esa razón. Pero la razón no se manifiesta plenamente en el saber. El saber no comprende al ser en sí y por sí de su razón. Como razón finita es libertad absoluta. Superando lo que le sea inmediato se hará razón que se comprende a sí misma y, por esta vía, conocimiento de la razón. Es pues el espíritu un progreso, del modo como el saber es un desarrollo. Lo sensible se espiritualiza, el espíritu se autoconoce. Y ese conocimiento no tiene *telos* distinto de sí mismo. No puede ser limitado por la utilidad. El objeto final del concepto es él mismo y al irlo alcanzando se hace a sí mismo.

El espíritu es como saber y como querer. Como saber su determinación inmediata es lo racional, como querer liberar su volición de su subjetividad. Saber y querer no están separados: ni la actividad de la inteligencia es posible sin el querer, ni el querer puede ser sin la inteligencia. El querer es en general libre, pero formal. La libertad verdadera, por el contrario, no tiene contenido subjetivo sino universal, es eticidad. Tal contenido es pensamiento.

Razón y pasión

Ya se dijo que la utilidad no es fundamento ni límite para la vida del espíritu. Tampoco el sentimiento, la otra gran categoría de fundamento que junto con la utilidad promoviera el siglo ilustrado, tampoco lo es. Las ideas pueden sin duda ser sentidas, pero ésa es su vertiente subjetiva, por lo que el sentimiento para nada las fundamenta. El derecho, el deber y la ley son *racionalidad pensada*.

El sentimiento, la pasión tienen su lugar en el sistema de impulsos del individuo que es él mismo racional. Derecho, deber y ley no se concilian con utilidad, sentimiento ni hedonismo. Son objetivos, mientras que agrado y desagrado no se determinan objetivamente. Por el contrario, de usar tales nociones surgirán negatividad, subjetividad, yo, libertad intransitiva, que son los principios del mal y del dolor. Y aunque es cierto que Hegel afirma, goethianamente, que nada puede ser realizado ni ha sido realizado sin pasión, que las morales muertas e hipócritas anulan el elemento pasional, no piensa conceder al siglo pasional otra cosa que una formal reverencia. Así como la fuerza no era el fundamento del derecho sino fenoménicamente, la pasión no lo es de la moral.

La racionalidad formal de los propios impulsos supera la subjetividad, porque es universal. Ese ser universal consiste en el sobrepasar, mediante la actividad, la subjetividad. Fuera, en lo exterior, el espíritu va más allá de su particularidad y se autorreconoce como relaciones necesarias de derecho y deber. Esta objetivación es la vida ética, es la forma objetiva de la justicia, la construcción del Estado. Cuando el espíritu se desarrolla como espíritu objetivo es «deber jurídico, moral y ético».

El interés y la felicidad

Para el sujeto el interés es como la pasión: ninguna acción carece de él. Cuando traspone subjetividad en la objetividad, cuando el impulso deviene acto y objeto, el interés está allí también, aun en el acto menos egoísta que pueda pensarse. No estamos en natural armonía con una felicidad natural. Para trasponer a mundo, el sujeto lucha primero para adecuar la existencia inmediata y sus determinaciones internas. El sujeto está entero en su obrar de este modo. No contrapone el impulso o la

pasión al deber, a la moral. Esta es una consideración inercial y errónea. Impulso, pasión e interés son la vida misma del sujeto. La eticidad es en sí inmóvil porque sólo el sujeto obra. Los contenidos universales son inactivos sin él. El querer, libre y pensante en sí, se pone sobre la particularidad de los impulsos. Puede mostrarse como arbitrio simplemente prefiriendo o puede mostrar su naturaleza más alta dándose como fin uno universal, la felicidad.

Sin embargo, la felicidad es universalidad de contenido abstracta, mero deber ser librado sólo afirmativamente a los impulsos. La libertad pertenece a una esfera superior a ella. Si el querer se determina universalmente a sí mismo y tiene por fin sólo ésa determinación infinita, se autoconoce y se traspone. Desde ese punto el espíritu teórico y el práctico han sido reconciliados y por fin el espíritu es espíritu realmente libre.

Cuidado con la libertad

La idea de libertad, afirma siempre Hegel, pese a ser la trama viva del espíritu viviente, es la más indeterminada, polisentida y capaz de estar sujeta a los mayores equívocos. Su frecuente uso en boca de la gente rueda sin conciencia de sí misma: «Como el espíritu libre es el espíritu real, los errores sobre él tienen consecuencias prácticas, tanto más monstruosas cuanto que cuando los individuos y los pueblos han acogido una vez en su mente el concepto abstracto de la libertad estante por sí, ninguna otra cosa tiene una fuerza tan indomable, precisamente porque la libertad es la esencia propia del espíritu y es su realidad misma» (*Enz.* III, p. 301; ed. esp., p. 444). Sin embargo, partes enteras del mundo han vivido sin ella, Asia y Africa y la Antigüedad no la conocieron. Se era libre por el nacimiento o la ciudadanía o por el pensamiento y la fuerza de carácter.

Esta idea de libertad por la que se lucha ha entrado en el mundo por obra del cristianismo: el ser humano como destinado a la suma libertad en relación individual y absoluta con lo Absoluto. Porque tiene esta relación absoluta el ser humano absolutiza la existencia mundanal, el Estado, la familia. Cada una de estas relaciones se forma según aquel espíritu y la moralidad llega a ser así innata en el individuo.

Saber de la libertad es saberse: «Si el saber que la idea, esto es, el hecho de que los seres humanos saben que su esencia, su fin y su objeto es la libertad, es saber especulativo, esta idea misma como tal es la realidad de los seres humanos, no porque éstos tengan esta idea, sino porque son esta idea. El cristianismo ha hecho de ella en sus adherentes una realidad; por ejemplo, no ser esclavo; si ellos hubieran sido hechos esclavos, si la decisión sobre su propiedad fuera puesta en el capricho, no en la ley ni en los tribunales, sería perjudicada la esencia de su existencia. Este querer de la libertad no es un impulso que exige su satisfacción, sino que es el carácter, la ciencia espiritual hecha, el ser sin impulsos. Pero esta libertad, que tiene el contenido y el fin de la libertad, es ella misma primero sólo concepto, principio del espíritu y el corazón y está destinada a desarrollarse como objetividad, como realidad jurídica, moral y religiosa y como realidad científica» (*Enz.* III, p. 302; ed. esp., p. 445). La filosofía política es simplemente filosofía, es ese saberse.

2. El espíritu objetivo

El espíritu objetivo es absoluto, pero es en sí, finito. Por ello puede parecer exterior. Es tarea del espíritu que se autoconoce mostrar su necesidad. Lo que existe es mundo determinado por el concepto. El querer se en-

cuentra consigo mismo como realidad, la libertad recibe la forma de la necesidad. El poder, la autoridad, conectan todo el sistema de determinaciones en que la libertad es real. La ley, el *ethos*, son determinaciones que siempre tienen la forma de la universalidad. Tienen además autoridad.

El derecho es querer libre, teniendo en cuenta que derecho no es la mera positividad jurídica, sino que toda determinación de libertad es derecho. Porque esas determinaciones son derecho se manifiestan también como deber. En cualquier caso su fundamento es el querer sustancial libre. Derechos y deberes son *correlata*.

Voluntad, propiedad, derecho

El primer derecho, en la línea de derecho racional de Grocio y también en la tradición romanista, es la propiedad. Hegel afirma en la *Filosofía del derecho* que el derecho de propiedad es «el derecho al derecho» porque la propiedad es el reconocimiento de la voluntad libre puesta en la cosa. A mi derecho corresponde el deber de otro de respetar mi derecho, sin interpretaciones, sin fisuras, sin intenciones. Esto fue naturalmente difícil de digerir para sus herederos de izquierda, pero es así. La voluntad existe porque es capaz de ponerse en las cosas exteriores y se pone como primer fundamento como propiedad. Cuando nacieron el «mío» y el «tuyo» lo hizo también la razón.

Es evidente que ese derecho excluye. Por tanto cada derecho engendra un deber. Del mismo modo cada deber engendra un derecho y ninguno de ellos colisiona realmente o tiene un fin más alto en otra esfera. «Todos los fines de la sociedad y del estado son los fines propios de los particulares» (*Enz*. III, p. 305; ed. esp., p. 449). La diversidad es una apariencia. Está claro que quien no

tiene derechos no tiene deberes y viceversa. El derecho es formal y abstracto. Sus sujetos también lo son. Su objeto es la universalidad. Como derecho fundante la propiedad fabrica al sujeto del derecho, la persona. Y del mismo modo el derecho de propiedad fundamenta la primera relación entre personas que disponen de su libre voluntad: el contrato.

Como resultado que es del derecho, el contrato no puede ser fundamento de ninguna de las figuras del espíritu objetivo. La familia no es un contrato, la sociedad no es un contrato, el estado no es un contrato. El contrato existe porque el derecho existe. Y además el contrato sólo se realiza por la mediación de las cosas exteriores, formalmente equipolentes, por lo cual presenta en la voluntad un elemento de arbitrio. Naturalmente, puesto que el derecho se desenvuelve en la esfera de la exterioridad, se pueden producir entuertos que se solventarán como causas civiles. Si, por el contrario, la voluntad subjetiva se pone contra el derecho en sí y niega su reconocimiento, lo que existe es delito y el derecho que se suscita es el penal.

Derecho y delito

Por descontado ni el entuerto, ni el fraude ni el delito niegan el derecho o lo suspenden, más bien lo ponen en ejecución. La universalidad del derecho es en cierto modo inerte: atentar contra él lo despierta. Pero el derecho no se venga, lo que sería un delito, sino que, dado que es objetivo, restablece la justicia mediante su propio poder. Encara la persona o la propiedad del delincuente y coactivamente restablece el derecho. Lo hace sin tocar nada más que la exterioridad. El querer racional puede reposar en otra esfera, la moralidad. Por ello el derecho llamado natural es una abstracción. Es,

por más señas, una típica abstracción moral extrapolada fuera de su esfera.

La naturaleza no determina ningún derecho. Tampoco el derecho natural informa al derecho real que es siempre positivo por su forma de vigencia. «Derecho natural» es una abstracción que ha sido posible porque el primer pensamiento reflexivo sobre el derecho creyó bueno construir un estado de naturaleza del cual distinguir la ley. Sin embargo, todo derecho se funda en la libre personalidad, que nada tiene que ver con la determinación natural. No hay estado de naturaleza, sea él la prevalencia de la fuerza o del pacto. Si hay tal estado no hay derecho. El derecho tiene existencia en una sociedad que haya suprimido el arbitrio y la violencia del estado natural.

La subjetividad moral y sus límites

Cuando la voluntad es particular y quiere según la racionalidad del querer, queriendo además el elemento ético y jurídico en sí, se manifiesta como moral. Esta libre subjetividad es el significado europeo corriente de libertad. Supone el conocimiento del bien y el mal, la admisión de la ley como interioridad, la responsabilidad e imputabilidad de las acciones y las intenciones.

Obvio es que el derecho, puesto que se mantiene en la exterioridad, no afina tanto. Pero cualquier acción puede ser contemplada según muchos planos de implicación. En el propiamente moral el sujeto la reconoce como suya sólo hasta donde la alcanza con su propósito. Debe haberla querido y sabido. Debe estar en su intención como elemento singular. La intención moral es felicidad y bienestar, derecho al bienestar. De suyo va que no hay armonía entre el querer universal y el acto empírico concreto, por lo cual la intención y el acto pueden ser

completamente divergentes. Y en cuanto al bienestar tiene un elemento de particularidad irreductible.

Formalmente el contenido del querer universal es el bien en sí y por sí. Este mismo contenido es el fin absoluto del mundo, pero de hecho se particulariza. «Hay múltiples bienes y variados deberes.» Frecuentemente colisionan. El sujeto los combinará de modo que esto no ocurra, pero, por lo mismo, suprimirá su validez absoluta. Obviamente para el horizonte del sujeto su interés y su bienestar son esenciales, son su deber. Empero debe armonizar este deber porque el sujeto es general y universal, es abstracta libertad en sí. Por lo mismo puede resultar bueno, porque en efecto armonice, o malo. La objetividad externa puede o no concordar con los fines subjetivos. Ninguno de los postulados kantianos, que han intentado reedificar sobre este deseo la vieja metafísica, puede ser admitido. De ser bueno o malo no se sigue el ser feliz o infeliz. Sin embargo «el mundo debe hacer ejecutar en sí lo que es esencial», debe garantizar al bueno la satisfacción de su interés, debe aniquilar el mal. Existe, pues, una teleología moral del mundo, pero no puede ser ejecutada por la conciencia moral porque ésta es limitada.

La moral, el punto de vista de la subjetividad libre, es un nido de contradicciones: se dirige a un absoluto, el bien, y lo desabsolutiza. A su través el espíritu llega a la reflexión más profunda sobre sí. El espíritu se sabe capaz de decidir y de decidir contra el bien llegado el caso siguiendo un interés subjetivo. Cuando la subjetividad tiene al mal por su reflexión más íntima se aprecia como nulidad del querer. Encuentra un límite. Del mismo modo cuando tiene al bien tiene pura forma. Halla otro límite. Nada tiene, pues, de lo que pensaba ser: ni el querer ni la forma del querer. Ha de reconocer ese espíritu, esos límites, y traspasarse.

La eticidad

La eticidad es la verdad del espíritu subjetivo y objetivo. Si sólo contamos con la libertad exterior y el bien abstracto, no se ha alcanzado el en sí y el para sí. De modo que para que el querer sea racional de este modo doble y superior ha de realizarse en el *ethos*, «libertad consciente de sí hecha naturaleza» (*Enz*. III, p. 318; ed. esp., p. 460). Presionado por los restos del ideal griego que han conformado la especulación alemana durante el final del XVIII, que estaban en su presentación más fulgurante en su propia obra de juventud, Hegel hace sus ajustes con el nacionalismo emergente que el jacobinismo francés ha exportado a Europa: la sustancia sabe que tiene su realidad en el espíritu de un pueblo y como espíritu de un pueblo.

Ese pueblo es un *ethos*, es la idea bajo la que los elementos singulares se reconocen como totalidad con sentido. Las personas, divididas abstractamente por el interés, se reconocen en esa unidad superior, «ese más allá alcanzado», que saben a la vez producto de su actividad pero al mismo tiempo inmanencia. Saben entonces su deber como suyo y a la vez como lo que *es*, tienen entonces libertad real.

La verdadera disposición ética del ánimo es la confianza y la eticidad la dispone porque en su ámbito la individualidad presupone y es presupuesta por la totalidad. Cada singular que es y obra existe en virtud de la totalidad y la presupone en su obrar. Cada obra individual lo es para un producto universal. Por ello cada individualidad identifica sus intereses con el todo y cada singular, todos los singulares, se saben recíprocamente como reales en esta identidad. La virtud es comportarse con el ser de un modo no negativo. Es otro aspecto de la confianza por el que la subjetividad se sabe como deber

y sacrificio. La virtud con otras subjetividades es justicia y benevolencia.

Divisiones de la sustancia ética

La sustancia ética es como espíritu inmediato la familia, como totalidad de relaciones la sociedad civil, como sustancia consciente de sí, Estado.

Hegel es un teórico de la familia nuclear moderna. Le interesa especialmente salvar esta forma de familia, distinguiéndola, de la deslegitimación de la estirpe, la familia del Antiguo Régimen. La suya es la familia tal como ha surgido de la eticidad estabilizada por la Reforma: la familia nuclear y santificada. De ahí que afirme que la familia no es natural, sino ética, tampoco es contrato sino vínculo ético, es monogámica y transitoria. Ni puede ni debe permanecer porque, como célula base del organismo ético, es renovable.

Esta es la forma perfecta de la familia. Tiene como contenido natural la dimorfía sexual, pero elevada al rango ético. Dos personas se unen en una y hacen comunes sus intereses: su propiedad, su trabajo, sus previsiones. De la unión corporal de ambas, éticamente anudada, nacen los hijos en su primer nacimiento natural, pero no han de ser guardados para la familia, sino han de ser educados para que sean personas autónomas, con lo cual, alcanzado ese segundo nacimiento ético, la familia se disuelve. Esos nuevos sujetos formarán familias según esa misma ley. Cuando esto ocurre la familia como tal se ha disuelto en su fin sustancial, pero puede permanecer porque como vínculo su disolución es la muerte natural. Sin embargo, la intimidad está sujeta al acaso. Si se quiebra subsiste entonces en el vínculo lo que en él hay de exterior, las relaciones jurídicas.

La familia nuclear es un ser particular y está colocada

al lado de otros seres particulares, sujetos o familias, en una trama de libertades independientes e intereses particulares. La sociedad civil presenta en un principio esta atomización. Pero cada particular tiene necesidades que no pueden ser satisfechas sin un sistema general de las necesidades. Obviamente la idea de un tal sistema general de necesidades que a la par que individualiza abstractiza, viene de la tradición de Adam Smith, pero toma en el sistema de Hegel rasgos particulares en su integración en el conjunto de las determinaciones de la sustancia ética.

La esfera en que los objetos se producen y son adquiridos son por una parte mediaciones y por otra voluntad particular de satisfacción de necesidades particulares. La mano invisible es plenamente aceptada como funcionamiento real del todo existente. La completa producción que satisface ese sistema de necesidades es también la riqueza general. Las necesidades son potencialmente infinitas e infinitamente particularizadas, del mismo modo que los medios para satisfacerlas. Cabe pues, en gracia a esta potencia de particularización, generalizarlas de modo que «medios» y «necesidades» se manifiesten como las potencias abstractas que en verdad son. Por ello la división del trabajo es hábito que vive en el saber de esta abstracción.

Las clases

El saber de este disfrute, del propio conducirse en este sistema, es la educación formal. Para la individualidad esto tiene como resultado propiciar una sola habilidad, lo que la interconecta y la hace dependiente del todo social. Esa habilidad, como está aislada, se hace mecánica y la máquina hace su aparición. Naturalmente no toda habilidad parece comportarse así, de modo que la rique-

za total resultante del trabajo individualizado de todos es una abstracción que no debe ocultar que posee una división concreta en masas determinadas.

Las clases son divisiones en esta producción del sistema de necesidades y son también y a la vez hábitos éticos, intereses diferenciados, necesidades diferenciadas, fines diferenciados y cultura espiritual diferenciada. Los individuos pertenecen a las clases según su talento, habilidad, arbitrio y acaso. La existencia real del individuo es por medio de la clase y por ella tienen su propia honestidad y honor. La sustancia ética es sustancia viviente, por tanto, particularizada. Es un organismo.

Deben distinguirse tres clases en el todo civil: la sustancial, la reflexiva o formal y la pensadora o funcionarial. La clase sustancial, también llamada natural, vive del suelo y sus determinaciones naturales y su honestidad y honor residen en la fe y la confianza. La clase formal vive en la riqueza, por tanto en la mediación, y tiene su registro en la opinión y un conjunto de accidentalidades. Para el individuo se resuelve en talento y aplicación. La clase pensadora se ocupa de los asuntos generales y tiene la riqueza asegurada por el conjunto de la sociedad.

El sistema de justicia

En la esfera del todo social, el derecho, existencia general del querer libre, se hace real, se hace ley y justicia. La determinación estable de la libertad es el derecho formal y el elemento positivo de las leyes se refiere sólo a su forma, el modo de tener vigencia y ser conocidas. El contenido de una ley particular puede ser injusto. En cualquier caso racionalizar el derecho conduce a la mala infinitud. La equiparación de cosas desiguales siempre presente en la ley y los castigos no puede ser

determinada conceptualmente, simplemente se decide. En el elemento positivo siempre cabe pues accidentalidad y arbitrio. Ello no invalida la ley sino simplemente que pueda ser, en todos sus extremos, determinada por la razón. En la esfera de lo finito la exigencia de perfección es vacía.

Sin embargo, de ello no cabe inferir que ese elemento accidental, incluso si se quiere irracional, compromete al derecho en sí. No hay un orden más verdadero que el orden de la ley que estuviera depositado por ejemplo en la subjetividad, en el amor, el corazón, la divinidad... ni cualquier otra instancia incluida la naturaleza. Cuando existe tiene ley y, por cierto, mucho más férrea que cualquier ley vigente porque no es exterior. Los seres humanos se distinguen porque saben su ley y por ello sólo en cuanto sabida puede una ley ser justa.

Del mismo modo no hay ninguna imposibilidad real o conceptual en desarrollar un código, de afinar un derecho realmente existente. Cuando partimos de principios generales, es decir, de implícitos en la legislación vigente, siempre podemos afinarlos mediante distinciones y adecuaciones hasta alcanzar determinaciones ya muy especiales cuyo interés es escaso. Y comprobamos que el camino inverso también se produce: muchos derechos primitivos comienzan por gran número de estas determinaciones hasta que se hace necesaria una simplificación. Esa simplificación ha de ampararse en el elemento universal.

Por lo demás, la positividad de las leyes es existencia exteriormente objetiva. Esa existencia la recibe en el sistema judicial. El sistema judicial reposa en la subjetividad del juez que alcanza la unidad con el derecho en sí. La administración de justicia excluye lo que pertenece a la particularidad de las acciones, tanto le desinteresa el delito en sí como el bienestar público. Del mismo modo, en la sociedad civil del hecho de que el bienestar sea fin,

no se sigue que la satisfacción se produzca sino de un modo vario y accidental. Las necesidades mismas son mudables y hasta caprichosas; los errores e ilusiones pueden introducirse en partes singulares del todo social y desordenarlo. Cada sujeto es desigualmente hábil para procurarse riqueza. Existe, pues, un fin esencial y un proceso adecuado o no. El Estado exterior, la policía del Estado, y las corporaciones ponen en lo posible orden en esta esfera. Las últimas aseguran la riqueza, la primera representa al Estado sustancial.

El Estado

En los bastantes trabajos que están floreciendo sobre el romanticismo casi nadie incluye a Hegel en la nómina de los pensadores románticos. Naturalmente estos trabajos son posibles en la medida en que el propio fenómeno romántico, de muy tardío refluir, se aleja de nosotros. Pero para contemplarlo se toman por el momento rasgos demasiado escuetos o aun estrechos: las desgracias de la subjetividad. Desde una mira tan parcial el pensamiento de Hegel, que ocupa exactamente el lapso temporal del primer romanticismo, no encaja. Y como no se sabe qué hacer con él, se lo ignora o se lo trasviste de antirromántico.

Esto es un error. La filosofía de Hegel es tan romántica como cabe esperar de sus circunstancias de génesis, aunque presente menos rasgos epocales que figuras menores. El lugar en que brilla el romanticismo hegeliano no es sólo en el afán de totalidad del sistema, ni en la categoría de escisión-reconciliación. Es primordialmente su filosofía política organicista la que solidifica ese carácter. Por lo que toca a la emergencia del nacionalismo, macrorrasgo distintivo típico, Hegel no es menos nacionalista que sus coetáneos, si bien su nacionalismo está

contrapesado por un estatalismo igualmente epocal. El pueblo de que habla Hegel no es el pueblo de la Convención, no es el pueblo rousseauniano que suma voluntades libres a la voluntad general, no es una estructura política pactada, sino universo de sentido y límite. Prepolítico y político a la vez, padre e hijo de sí mismo, cuenta con la voluntad que se expresa en destino y con la *pietas*. No llega, sin embargo, a ser el pueblo edificado sobre «la sangre y la tierra» del que hablan los filósofos de las hermandades teutonas. En efecto, el estatalismo hegeliano es prusiano, pero conviene que este adjetivo no conduzca a equívocos.

El estatalismo hegeliano es una formación que proviene, reactiva y acompasadamente, ya se ha dicho, del jacobinismo nacionalista francés exportado a Europa primero por el Directorio y después por Napoleón. Hegel pertenece al estatalismo de las restauraciones europeas. Al de aquellos estados que, sacudidos por el Corso y habiéndole vencido, deben poder reorganizarse huyendo de la nostalgia del Antiguo Régimen tal como efectivamente fue y del peligro populista. Prefirieron pensarse como estados racionales, o por lo menos, equilibrados. Y mejor o peor encontraron quien les supliera tal doctrina. Hegel fue uno de aquellos que lo hicieron. Y por lo mismo no cultiva la noción de «pueblo» que hace referencia a Alemania, que no es un Estado sino una peligrosa idea en manos de las hermandades, alentada por ejemplo por Fichte, sino la de «Estado», un todo orgánico y organizado, es decir, constituido. Un estado como la línea prusiana, que era la línea Metternich, podía desear.

El Estado es «la sustancia consciente de sí». Es querer activo que recibe la forma de universalidad sabida, reuniendo así los momentos de la familia y la sociedad civil. Es un derecho interno o constitución, un individuo particular al lado de otros individuos particulares,

otros estados y, por último, todos ellos son el desarrollo de la idea universal del espíritu como realidad, es decir, la historia del mundo.

El Estado es un individuo. Es consciente de sí y actúa. Contiene dentro de sí una multiplicidad de individuos a los que debe conservar como personas, promover su bien, proteger a la familia, guiar a la sociedad civil... pero ése no es su fin. Su fin es llevar a esa multitud dispar a la vida de la sustancia universal. Es un poder libre y debe conservar en su inmanencia a sus esferas subordinadas.

Las leyes son las determinaciones de contenido de la libertad objetiva. Para el arbitrio del sujeto pueden presentarse como límites, pero son objeto final absoluto y obra universal. El Estado las hace vivientes. La dinámica de las clases, *ethos*. El Estado en cuanto espíritu viviente es totalidad organizada que constantemente produce a ese espíritu como resultado de la voluntad racional.

Hegel es muy consciente de que cuando los tiempos exigen racionalidad al Estado le están exigiendo en verdad otra cosa, no en vano estamos en la época de las constituciones, de las cartas otorgadas, del pacto, sobre un texto delimitativo, entre la autoridad y los súbditos. Por eso, porque precisamente no comparte esa tradición que será origen de la liberal, Hegel separa la racionalidad de que habla, de la constitución. Y así, desde la *Enciclopedia*, pasando por la *Filosofía del derecho* y conservando el tópico en sus lecciones de *Filosofía de la historia*, afirmará que la organización del poder del Estado es su constitución. La constitución es la justicia existente como realidad de la libertad. Obvio es decirlo, no es un texto, es una estructura organizada de poder.

Libertad o igualdad

Recordemos el tríptico de la Revolución, «libertad, igualdad, fraternidad». Estos conceptos han de tener cabida en el nuevo lenguaje político. Pero han de ser pensados de nuevo. La fraternidad queda fuera del espectro de la racionalidad estatal, como queda fuera del derecho. Se libra justamente a la noción de «pueblo» y es confusa. Hegel prefiera obliterarla. Pero «libertad» e «igualdad» han adquirido demasiada fuerza. Han alcanzado su estatuto de reconocimiento. Hegel las usará, por una parte limitándolas en su significado epocal; por otra extendiéndolas, sobre todo «libertad», como ya hemos visto, con una presencia ontológica impensable en la Ilustración. Ambas le servirán para entender la completa historia del mundo. Pero primero tiene que ahormarlas.

Por ello, a la vez que afirma que libertad e igualdad son las categorías en que debiera resumirse el fin y resultado último de la constitución, asegura que son sin embargo meramente abstractas. Si se las mantiene, como los ideólogos lo hacen, en su abstracción, destruyen la organización del Estado. Por lo pronto debe saberse que el Estado es necesariamente desigualdad. Con el Estado se tiene desigualdad, evidentemente en autoridad, como lo exige su ser un organismo constituido. Por el contrario, lo constatable es que la igualdad como principio general rechaza todas las distinciones y como principio político no deja subsistir ninguna clase de Estado. Cuanto más abstracta una cosa, tanto más superficial. Cuanto más superficial, más divulgada. Hace falta, pues, precisar la igualdad.

La igualdad es el típico principio racional y racionalista, inaplicable y peligroso. Destructivo cuando se extrapola y que frecuentemente se extrapola. Por ejemplo, la igualdad natural, «todos los hombres son iguales por naturaleza», cambia el hecho natural por un concepto.

La verdad es que precisamente «por naturaleza» todos los hombres son desiguales. Sólo en su subjetividad abstracta, como personas, los seres humanos son iguales. Esto es ya un producto de la conciencia alejado de la naturaleza. La verdad «todos los ciudadanos son iguales ante la ley» es una tautología puesto que en esa igualdad radica la ciudadanía. En lo concreto los ciudadanos son todo lo iguales que serían sin esa igualdad abstracta, es decir, en otros respectos pertinentes. Si son iguales en riqueza, en edad, en fuerza, en inteligencia, en habilidad, en delitos... la ley será con ellos homogénea. En otro caso no lo será, como lo prueba el sistema de impuestos, la obligación militar, etc. Las leyes presuponen condiciones desiguales y determinan competencias y deberes jurídicos desiguales.

Por lo que toca a la libertad en su sentido afirmativo de libertad subjetiva, se le concede usualmente demasiado. Si significa, por ejemplo, la participación en los negocios y asuntos públicos se está excediendo. La verdad es la verdad antigua, aquella que llamaba pluralmente *libertades* o derechos legalmente determinados. Toda verdadera ley es una libertad, contiene un contenido de la libertad. Ha llegado a ser corriente pensar la propia libertad como acción que tiene su límite en la libertad de los otros e imaginar de ahí que el estado es el mero garante de ese sistema de mutua limitación que se fija en las leyes. Esto es falso. Aquello no es libertad, es capricho.

La supuesta libertad de participación de todos en los negocios públicos no es verosímil. La igualdad de todos tampoco. La verdad es que «precisamente el alto desarrollo y perfeccionamiento de los estados modernos produce la máxima desigualdad concreta de los individuos en la realidad y formando contraste con esto mediante la racionalidad más profunda de las leyes y el reforzamiento del estado jurídico, efectúa una libertad

tanto más grande y mejor fundada y puede concederla y realizarla» (*Enz.* III, p. 334; ed. esp. p. 475). Esto es lo que Hegel llama una fundamentación no lockeana de la filosofía política. El Estado, escribe en la *Filosofía del derecho,* garantiza algo que sólo él está en grado de garantizar, la relación inmediata entre derecho y deber (*R. Ph.* pp. 408-409).

Superficialmente ya se advierte que libertad e igualdad chocarán. La libertad conduce a la desigualdad. La conciencia de libertad de los tiempos suele dirigirse a su significado subjetivo: libertad de actividad que se funde con los intereses particulares. Los universales y espirituales pueden formar parte de ella según el propio capricho. La independencia moral es sin duda un buen grado de perfección de la particularidad y desigual en cada sujeto según las circunstancias de su educación. En todo caso depende de la libertad objetiva. Crece en los estados modernos. Esta libertad ha de limitarse, pero no dar en vanidad descontenta, según la libertad racional. Por lo que toca a la libertad política, pública, la participación en los asuntos públicos, hay una mala interpretación constante: que es libertad sobre todo esa libertad y que constitución es asegurar esa libertad. Sin embargo, constitución es organización y sólo una pequeña parte de ésta se corresponde con tal libertad.

El Estado es individuo que sabe de sí. No tiene una autoridad delegada, aunque es evidente que hay que secularizar el principio de autoridad divina del monarca. Ahora quien detenta esa autoridad es el propio individuo Estado. ¿Despotismo ilustrado? Desde luego se le parece mucho. Pero los tiempos han cambiado, más bien Congreso de Viena. Desde luego, y aunque también guarde parecido, no el anacronismo de suponer a Hegel totalitario del siglo XX. Recordemos cuál es *la característica* del Estado: el Estado es razón.

Las leyes son racionales y su realización, su vigencia,

está asegurada. Pedir una constitución, un texto, es arbitrario, antiespiritual y antihistórico. La autoridad que podría realizarla no puede ser determinada. Y en este punto Hegel no transige ni con su historia reciente, ni con sus propias afirmaciones sobre el desarrollo del derecho: nunca se ha hecho una constitución como nunca se ha hecho un código. Una constitución es por el contrario un desarrollo orgánico e histórico del poder del Estado. Y por tanto es superficial conectar mediante un texto la autoconciencia del espíritu con su realidad. Sólo la historia hace constituciones, es decir, constituye como son en realidad a los estados concretos. Los mejores de ellos son racionales.

El primer romanticismo, al que Hegel pertenece, buscó y encontró claves que le permitieran situar el pensamiento anterior y la distancia que le separaba de él. Las restauraciones las necesitaban. Debe recordarse que el XVIII no ha sido después de todo un siglo kantiano, sino sensista y utilitarista. En último término, ha sido escéptico. Para la conciencia europea, deglutir la Revolución Francesa y posteriormente el imperialismo napoleónico, no fue fácil. El mundo, después de todo, no era un jardín, sentenciaba ya Hegel en la *Fenomenología*. Hay que descreer de ciertos ideales ilustrados o que se arrastran desde entonces inercialmente, pero hay que descreer en orden y concierto. Porque, tras el Congreso de Viena, algo se ha salvado de lo anterior. El Estado se ha vuelto racional. La transición del orden antiguo al nuevo no se ha realizado como se pensara, pero se ha hecho.

La división de poderes

El Estado es gobierno. El gobierno es la parte general de su constitución. Tiene como fin la conservación de las otras partes, a la vez que concibe y actúa para los

fines universales, cosa que está vedada a la familia y la sociedad civil. El gobierno se organiza y divide en poderes. La división y separación de estos poderes es la garantía de la libertad desde Montesquieu. Veamos cómo encaja Hegel este tópico inexcusable de toda filosofía política.

Han solido considerarse, afirma en la *Enciclopedia,* dentro del Estado los poderes legislativo y ejecutivo. Se ha pensado que el ejecutivo debe depender del legislativo y además se ha predicado que el legislativo debe legitimarse por la voluntad subjetiva o la participación de todos en él. Si a ello se añade el pensamiento de colocarse continuamente en Estado constituyente, la confusión no puede ser mayor. En toda totalidad viviente lo individual se subsume bajo la universalidad. El poder ejecutivo se ha dividido además en judicial y administrativo. Por la ley antedicha el error consiste en la subsunción bajo el poder legislativo, porque esa ley se aplica irracionalmente. El Estado como totalidad viviente tiene otra ordenación conceptual al profundizar sus diferencias. La individualidad es la primera determinación del Estado.

Respetando la apariencia de la tríada clásica, Hegel divide en la *Filosofía del derecho* los poderes en poder legislativo, gubernativo y del soberano. En el gobierno hallamos subjetividad, es decir, el príncipe, y no la voluntad general. Ese es el cuadro que la historia ofrece, no una persona moral ni una mayoría. «La constitución monárquica es la constitución de la razón desarrollada» afirma en la *Enciclopedia.* La individualidad del Estado toma cuerpo en la voluntad individualizada que es el monarca. Cualquier agregado no puede representar adecuadamente ese supremo acto de voluntad.

La participación de todos contrasta y se opone a la misma división en poderes del Estado. Además cualquier división debe ser reconducida a la individualidad.

La individualidad del monarca es la realización de la idea. Cualquier voluntad común, democrática o aristocrática, es una atomización que se corresponde con formas más arcaicas e imperfectas del Estado. Como modelo es abstracto. El monarca, por el contrario, reúne a la subjetividad y a la naturaleza, por ello la herencia lo establece. El monarca es idea y verdad. Es imprescindible como personificación real de la soberanía, que, en todo caso, no reside en el pueblo, dado que éste, sin su monarca y su constitución en el sentido ya visto, no es más que multitud informe.

Junto al monarca aparecen asociados los otros dos poderes. En la *Filosofía del derecho* sus nombres son gubernativo y legislativo. En cualquier caso, la clase general funcionarial ocupa el poder del gobierno en la división misma de los negocios del Estado. El poder legislativo, el judicial, el administrativo o policía, existen por medio de empleados regidos por las leyes que, aunque funcionarios, son a la vez independientes y están vigilados por la autoridad más alta. Esos funcionarios hacen misión esencial de su vida particular cuidar de los fines universales. Han de ser capaces y estar preparados para ello. Su reclutamiento debe organizarse por un sistema de oposiciones.

Una asamblea no puede cuidar de ese modo de los fines universales. Una asamblea, por el contrario, que debe serlo de los representantes de las clases, es decir, de la sociedad civil, implica participación en el universal de los intereses. Su acción debe tener entonces límites y será válida siempre que no se toquen las acciones del Estado como individuo, es decir, lo reservado al príncipe: la guerra y la paz, afirma Hegel en la *Enciclopedia*. Con tal participación la sociedad civil puede y debe quedar satisfecha. Cualquier poder legislativo debe permanecer bajo la mira del gubernativo. En la *Filosofía del derecho* es más contundente: una buena constitución estatal *no*

asegurará el principio representativo de *todos* que es en sí mismo inorgánico. El elemento democrático, sin organicidad, es abstracto e irracional. El principio asambleario a admitir se compondrá de los delegados de la riqueza, miembros natos, y de los magistrados, elegidos por las otras dos clases presentes en la sociedad civil. Por lo que toca a los electores sólo algunos deben disponer de esa capacidad porque la mayor parte de aquellos que el derecho reconoce como personas nada saben de elegir ni tienen criterios para hacerlo. A fin de promover acuerdos firmes, es decir, sancionados por varias vías y no casuales, es imprescindible que cualquier legislativo sea bicameral.

Las formas políticas

Por último hay que considerar otro tópico obligado de la filosofía política heredada: las formas políticas. Sobre la división tradicional en democracia, aristocracia y monarquía, Hegel también tiene sus puntos de vista peculiares. Afirma Hegel que la división de las constituciones en democracia, aristocracia y monarquía no es clara. Son formaciones en el desarrollo de la historia del Estado. No son objetos ni formas. Por ejemplo, la monarquía como forma es tan vaga que bajo ella caben los despotismos orientales y las monarquías «constitucionales», que así las llama puesto que también estaban constituidas, feudales. Lo que verdaderamente distingue unos grados del Estado de otros no son esas formas, sino lo que el Estado verdaderamente incorpore: la libertad de la propiedad, la libertad personal, el desarrollo de la sociedad civil y de la industria... en fin, el contenido de los principios jurídicos en vigor.

Pero la razón de la desconfianza de Hegel hacia el tópico de las formas políticas es ésta: en verdad cuando

se transita el tema de las formas del Estado de lo que se quiere hablar es de nuevo de la participación de los muchos en el gobierno. Esto es lo que verdaderamente se discute. El estatuto del agregado de los particulares que suele llamarse pueblo. Mal nombrado, opina en la *Enciclopedia*, porque ese simple agregado es *vulgus*, no *populus*. El fin del Estado es que tal pueblo no venga a la existencia, al poder ni a la acción. Ese pueblo, simple agregado, es injusto, inmoral, irracional en general. Es un poder informe, salvaje, ciego, elemental. Tantos adjetivos acumula Hegel que recuerda a los teóricos de las masas de nuestro propio cambio de siglo. Ese pueblo, por último, se destruye a sí mismo. Durante la revolución puede que a tal estado de cosas y tal pueblo se los llamase libertad, pero ya no es posible. Debe utilizarse «pueblo» con cautela: un pueblo ya es algo organizado, con un gobierno, con un nombre.

Inglaterra siempre representó para Hegel una dolorosa contradicción doctrinal. Se dice que su constitución es la más libre porque los particulares tienen una parte preponderante en los negocios del Estado. Esto le viene tan oblicuo que expresa: «la experiencia demuestra que este país en la legislación civil y penal, en el derecho y en la libertad de la propiedad, en las instituciones concernientes al arte y a la ciencia, está bastante atrasado respecto a los demás estados civiles de Europa» (*Enz.* III, p. 342; ed. esp., p. 483). Si Inglaterra es el paraíso de la sociedad civil lo es a ese precio. Los ciudadanos en el Estado son la multitud, multitudes de libres que en realidad forman géneros particulares, las clases. Una elección inorgánica, democrática, niega la verdad de la participación de los particulares en el Estado.

Por lo demás las asambleas no deben ser confundidas con el poder legislativo, son sólo una rama de él en la que los oficiales del gobierno han de tener cauces de intervención y sólo debe pertenecer la resolución al

monarca. Además, en un estado existente, legislar es sólo desarrollar leyes también ya existentes. Transformarlas. ¿En qué consiste la actividad legislativa asamblearia de las Casas del Parlamento? En votar una ley presupuestaria. Pues bien, eso no es una ley. «Una ley que se da por un año y anualmente, aparece al buen sentido común como inadecuada, ya que el buen sentido distingue lo que es en sí y por sí universal como contenido de una verdadera ley de una universalidad de reflexión que une de un modo solamente extrínseco lo que por su naturaleza es una multiplicidad.» Más que una ley es el fomento de una ilusión respecto a la división de poderes. Querer ese control presupuestario, como lo quisieron los delegados de la Convención, y creer que de él se deriva «una garantía contra la injusticia y la influencia» es una superficialidad. La existencia del Estado no puede ser puesta anualmente a pleito.

Por último, opina, todo ese cantar las excelencias del control reposa sobre la convicción de que el Estado no va a disolverse y sobre un entramado conceptual erróneo: el contractualismo. La falsa representación de una relación contractual entre gobierno y pueblo hace posible que se piense la posibilidad de divergencia en el espíritu de ambos. Pero si esa divergencia se piensa, no se puede pensar el Estado. «Representarse el ordenamiento del Estado como una mera constitución del intelecto —esto es, como el mecanismo de un equilibrio de fuerzas que en su seno íntimo fueran externas entre sí— contradice la idea fundamental de qué es un estado» (*Enz.* III, p. 345; ed. esp., 486). Sería partitocracia.

El Estado individuo

Si tener una teoría del Estado es tener una filosofía política no cabe duda de que pocas teorías del Estado

son tan duras y encajadas como la de Hegel. Pero además su teoría del Estado se prosigue con una teoría de la historia, extraordinariamente influyente y sintética. Si en su tópica política encontramos referencias de todo el contexto especulativo que alcanza desde el barroco al romanticismo, su filosofía política de la historia es un providencialismo clásico y la horma de cuantos providencialismos ha construido el pensamiento moderno.

El Estado es la realidad inmediata de un pueblo. Este es singular y naturalmente determinado. Como verdadero individuo es exclusivo respecto a otros individuos semejantes. Las relaciones entre los pueblos están sujetas a arbitrio y accidentalidad porque entre ellos la universalidad del derecho no es real. Esto hace que haya entre los pueblos-estado en realidad una lucha por el reconocimiento, una relación de fuerza, una condición de guerra. Para mantener este acoso la clase funcionarial educe la clase militar. En este aspecto suyo el Estado se muestra hacia sus miembros como *lo que es*. Les reclama su vida natural. Es el poder que «efectúa la conservación de la sustancia universal por medio del sacrificio».

El derecho internacional no es positivo. Por un lado, la guerra es la relación natural entre los estados; por otra parte están los tratados de paz, que puede llegar a ser eterna, que reconocen entre sí a estos individuos. El derecho internacional limita las acciones de modo que la posibilidad de paz subsista, pero los conflictos de los estados sólo en la guerra tienen un árbitro real e imparcial. Philonenko, si bien niega la continuidad estricta entre los pensamientos de Hegel y Clausewitz, afirma que existe esa continuidad entre las ideas de base y que puede resumirse en el convencimiento de ambos de que la guerra real siempre debe confrontarse con los horizontes ideales que pueden conferirle sentido. En la *Filosofía del derecho* Hegel es bastante asertivo sin apelación alguna a esa idealidad: cuando llega «el momento

ético de la guerra», «la idealidad de lo que es particular obtiene su derecho y llega a ser realidad». La guerra purifica, afirmaba Hegel muy tempranamente en el *System*. Contra la factividad de la guerra el derecho internacional es una instancia moral. Existe la guerra y por ella los pueblos existen.

El espíritu de un pueblo, por ser real, es determinado. Tiene determinación geográfica o climatológica. Existe en el tiempo. En las *Lecciones de filosofía de la historia* el propio Hegel apunta que ha desarrollado ya las líneas básicas a seguir en la *Filosofía del derecho*, es decir, la perfecta y querida continuidad entre su filosofía política y su filosofía de la historia. Pues bien, allí se afirma que no hay un destino ciego, sino que la historia es parusía de la razón y la libertad. Cada pueblo debe recorrer un tracto de la historia universal, pero es limitado respecto de ella, la cual es el juicio del mundo. Mediante la historia el fin absoluto del mundo se realiza en el mundo. Cada pueblo es un grado de ese espíritu. Tiene una misión en esa acción total. En el fondo de la historia hay un fin final en sí y por sí. Hay un plan de la Providencia, ha afirmado en la *Enciclopedia*. Este plan ha sido presentido por los que han pensado a la humanidad como perfectibilidad y educación, pero no han sabido exponerlo después porque no han comprendido qué son los estados, los pueblos y los individuos en relación al espíritu del mundo.

No hay historiadores imparciales como no hay jueces imparciales. Al juez debe guiarle la parcialidad del derecho que, obviamente, no es parcial. A quien reflexiona la historia le es exigido que la piense conforme a fin. En caso contrario es «un abandonarse de idiota a la mera imaginación». La exigencia de imparcialidad aplicada a la historia, a la historia de la religión, a la historia de la filosofía, es solamente la exclusión de un fin objetivo. Pero hasta los niños exigen en las narraciones un interés,

máxime cuando ese interés existe. La historia tiene protagonistas y motor.

El motor de la historia

La historia es un club en el que se ingresa por el Estado. Ello quiere decir que bastantes pueblos han podido existir fuera de la historia en el pasado y muchos existen fuera de ella en el presente: no cumplen esa condición. Un pueblo determinado, en grado de hacerlo, desenvuelve un principio que hace consciente para el espíritu del mundo.

En el carácter de un individuo puede reflejarse el espíritu de los tiempos, pero no es lo mismo. La historia simplifica, abandona las particularidades que quedan para la novelística. Fija un acontecimiento como *el acontecimiento*. Hace que a su través transparenten las verdades sustanciales. Por lo mismo ni la historia cotidiana, ni la historia subjetiva, ni la historia positiva sólo preocupada por la exactitud de la minucia, sirven. La verdad histórica es necesidad y concepto. El espíritu universal es un objeto verdadero y real, un contenido al que todos los otros fenómenos sirven. «Que la marcha del espíritu (y el espíritu es aquello que no sólo se salva sobre la historia como sobre las aguas, sino que labora en ellas y es su propio motor), la libertad, esto es, el desarrollo determinado mediante el concepto del espíritu, sea el elemento determinante y sólo aquel concepto sea el objetivo final, esto es, la verdad, porque el espíritu es conciencia», es como poco una creencia plausible, pero es ya filosofía (*Enz.* III, p. 352; ed. esp., p. 492).

Y en todas estas acciones depuradas de la historia encontraremos una figura, el hombre providencial. Hay subjetividades que hacen efectiva la realidad substancial. Este nuevo rasgo romántico del pensamiento hegeliano

es también relativamente antiguo. No debe olvidarse que en su correspondencia de 1806 ha llamado a Napoleón espíritu del mundo a caballo. Y en el *System* ha llamado providenciales, según la vieja idea patrística del azote de Dios, a los Gengis y Tamerlanes. Pero el trazo romántico no reside en esa recuperación de la apologética histórica cristiana, sino en lo que adorna a ese individuo providencial: un destino desdichado. Una vez soportada por su subjetividad inconsciente la carga del espíritu del mundo, estos portadores no reciben honor ni gratitud. Desaparecen e incluso la gloria póstuma nunca les reconocerá la subjetividad. Su formalidad heredará esa gloria. Ese es su destino.

El sujeto actual de la historia

El derecho de un pueblo a cumplir su espíritu es sumo y absoluto. La autoconciencia de un pueblo es portadora del grado de desarrollo del espíritu universal y la voluntad de los espíritus de los demás pueblos no tienen por él ningún derecho. El que porta el espíritu es «el dominador del mundo». Cuando el espíritu lo abandone seguirá su destino y su condenación. Mientras, los particulares habrán obtenido la gloria.

Este es el espíritu viviente. Pero el espíritu pensante de la historia universal no está limitado concretamente. Se eleva al saber del espíritu absoluto. La religión es la conciencia de la verdad absoluta. La relación en la que se encuentran el espíritu pensante de la historia universal y la religión como espíritu absoluto no puede establecerse sino por la mediación de la eticidad que es estado. La eticidad es espíritu divino en su presencia real en un pueblo. La religión además de poseer una idea de Dios verdadera debe sancionar la eticidad que está en la realidad empírica. No puede haber una conciencia reli-

giosa y otra ética. Según sea el contenido son la misma.

La religión no es subjetiva y está al lado de un derecho racional que fundamente al estado. Lo que en el mundo debe ser santidad es sustituido por la eticidad. Sólo así derecho y moralidad pueden llegar a ser efectivos. El protestantismo lo ha entendido mientras que el catolicismo no lo ha hecho. En lugar del voto de castidad, el matrimonio; en lugar de la pobreza ociosa, la rectitud del comercio y la riqueza en la sociedad civil; en lugar de la obediencia ciega, la obediencia a las leyes que es la verdadera libertad. De este modo y con el protestantismo el espíritu divino penetra de modo inmanente la vida mundana. Y esto sucede o no sucede. En cualquier caso es inútil cambiar la constitución de un pueblo que no haya cambiado sus disposiciones religiosas erradas. El ejemplo más claro es el fracaso de la constitución napoleónica en España, afirma Hegel en las *Lecciones de filosofía de la historia.*

No se puede hacer una revolución sin haber hecho una reforma. La religión antigua y su santidad externa no puede estar en buena relación con una constitución de Estado opuesta: «Es la suma más profana de las contradicciones que se pueda concebir querer ligar y supeditar la conciencia religiosa a la legislación mundana que ella considera como profana.» Sólo en el protestantismo la eticidad del Estado y la espiritualidad religiosa se garantizan mutuamente.

Por todo lo dicho, la reunión de la naturaleza divina y la humana sólo ha sido posible en el pueblo germánico. La revolución de Francia sugiere a Hegel en la *Filosofía de la historia* un comentario epocal que resulta muy revelador: «En aquel tiempo reinó una emoción excelsa; un entusiasmo del espíritu estremeció al mundo como si solamente ahora se hubiese logrado la conciliación real de lo divino con el mundo» (*Ph. G.,* p. 529; ed. esp., pp. 464-465). Pues bien, esa reunión sólo intuida, es ahora

real en el estado racional y «al principio nórdico de los pueblos germánicos se le ha encargado la misión de realizar esta libertad y esta verdad» (*R. Ph.*, p. 511).

El espíritu absoluto, arte, religión y filosofía, al que Hegel dedicó sus lecciones, es dios viviente. El fin del Estado y la política, el contenido y meta de la historia son su manifestación. Son la forma superior de existencia que valida la pretensión de incorporar el destino histórico. Dado que en Alemania se reflexiona mejor y se comprende esto como en ninguna otra parte, Hegel concluye, como Fichte lo hiciera antes que él, que es llegado el turno a la germanidad, quien encarna el espíritu del mundo.

De este modo la filosofía de Hegel consumaba el tránsito de la filosofía política a la filosofía de la historia cuyos resultados y causas resumió Hannah Arendt en *Sobre la revolución*. El Absoluto se manifestaba a sí mismo en la esfera de los asuntos humanos, se manifestaba como proceso histórico dentro de una filosofía que trataba de hacerse cargo de los sucesos más recientes y que era, sin embargo, contemplativa. «El pensamiento convirtió en histórico todo lo que había sido político» y el mundo no recibió una ciencia política, sino una filosofía de la historia. El resultado paradójico de esto fue la sustitución de la libertad por la necesidad. Y el «encanto mágico de la necesidad histórica», idea típicamente moderna, se adueñó de grandes sectores de la acción y las teorías políticas.

3. Izquierda y derecha hegelianas

Los jóvenes hegelianos se concentraban en la universidad de Berlín. Procedían de un medio social acomodado y su principal vocación era la vida intelectual. Sólo cuando a bastantes de ellos comenzó a cerrárseles la

perspectiva docente a causa de sus posiciones, se produjo la radicalización política. Quiere esto decir que izquierda, derecha o centro hegelianos, clasificación que procede de uno de ellos, Strauss, lo fueron en principio sobre la manera canónica de interpretar al maestro. Y esta división comenzó en el mismo funeral de Hegel.

Sin embargo, las primeras disensiones se articularon por medio de los temas religiosos. Sin duda debía haber en el pensamiento y las lecciones de Hegel elementos confusivos o esotéricos. Y no hablo meramente de la oscuridad de su lenguaje filosófico, sino de doctrina diversa dada en ocasiones diversas, según el oyente, o el caso de que fuera o no en público. Lo cierto es que ya en su elogio fúnebre se produjeron desacuerdos entre quienes lo consideraban un luterano ortodoxo y quienes lo suponían un panteísta encubierto. De cualquier modo el maestro había muerto a los sesenta y un años y a su filosofía, en esto todos sus seguidores eran acordes, le esperaba la eternidad. Todos reclamaron esa herencia.

La derecha hegeliana, bien considerada por el orden vigente mientras Altenstein, que había llamado a Hegel a Berlín, vivió, se dedicó a editar las obras y lecciones de Hegel en sus primeras ediciones canónicas. También fue autora de varias biografías. Forman parte de ella los hijos de Hegel, Rosenkranz, Gans, Förster, Haym, Erdmann, Fischer. La primera izquierda estuvo representada por Bruno Bauer, profesor de teología. Sin embargo, esta caracterización no debe entenderse en términos políticos por el momento, sino metafóricos. A fin de situarla en sus justos términos conviene recordar, como McLellan lo hace, que, por ejemplo, Gans era el introductor de las ideas de Saint-Simon en Alemania y que Strauss y Bauer evolucionaron hacia posiciones políticas francamente conservadoras.

Esta primera izquierda comenzó su andadura negando que los textos revelados fueran históricos. Este era el

punctum dolens en relación con los seguidores fideístas. La *Vida de Jesús* de Strauss desató la polémica en la década de los treinta dentro de esa vieja guardia. Feuerbach, que había estudiado con el hegeliano Daub y asistido más tarde a las clases de Hegel, era radicalmente anticristiano. Ruge no admitía la encarnación divina en Cristo, sino en la humanidad. Pero a esta naciente división entre fideístas y el cúmulo de discípulos que hacían interpretaciones divergentes, vino a superponerse otra.

En la década del cuarenta la división entre izquierda y derecha hegeliana clásica se estaba solapando con otra más fuerte entre viejos y jóvenes hegelianos. Esta división, en origen generacional, sí adquirió tintes políticos. En esos años quienes de hecho habían sido los protectores de Hegel, el monarca y su ministro Altenstein, desaparecieron. Y aunque buena parte de la joven izquierda hegeliana tenía puestas sus esperanzas en el nuevo rey, lo único que obtuvieron fue un año casi sin censura en el que publicaron revistas efímeras, tras el cual la retirada de la *venia docendi*, las persecuciones políticas y los largos procesos seguidos de encarcelamiento o exilio no se hicieron esperar.

A la sazón esa nueva izquierda hegeliana contaba con socialistas individualistas, comunistas y teólogos más o menos renegados. Bauer, que de profesor de teología, había pasado a ser radicalmente ateo; Feuerbach, que continuaba su crítica religiosa para gestar una nueva antropología; Stirner, sin duda el más agudo de ellos como filósofo, que intentaba conciliar hegelianismo e individualismo y se convirtió en motivo de polémica dentro de su propio círculo; Ruge, que prefería dar salida a su vena polémica en general; Hess, que trascendía el socialismo para aportar al comunismo..., a los que vendrían a añadirse Marx, Engels, Bakunin.

Suele afirmarse que la división entre izquierda y derecha hegelianas se articula sobre un disenso doctrinal

fundamental, el que surgía de interpretar la frase «todo lo real es racional». Una derecha conservadora que entendería el hegelianismo como aceptación del orden vigente y una izquierda que, jacobina, resaltaría los elementos transformadores de la filosofía de Hegel. Lo cierto es que durante bastantes años los hegelianos disputaron con hegelianos. Y sus disputas fueron tan fuertes como para inquietar intelectualmente al gobierno que decidió extirpar la semilla hegeliana en la universidad de Berlín y dar así por terminado este asunto. Pero, por el momento, se trataba de una extirpación intelectual. Debía encontrarse una figura a la que ni Hegel ni sus seguidores pudieran hacer sombra que recondujera las cosas a una nueva emergencia de pensamiento. Se pensó en Schelling y se le llamó para ocupar el puesto que había sido de Hegel.

Sus primeras clases tuvieron cierto impacto, así nos lo transmite Kierkegaard, que asistió a ellas, pero pronto decepcionaron. El Absoluto de Schelling ya no era capaz de cubrir las escisiones de la nueva conciencia política europea, que se estaba forjando en parte del hegelianismo. Evidentemente, los motivos de decepción de Kierkegaard fueron otros, vinculados más estrechamente a sus propias tribulaciones filosóficas religiosas, pero en resumidas cuentas, ni unos ni otros podían ya jugar en la arena que Schelling presentaba. Las conciencias se dividían sobre el Absoluto realizable y la revolución del cuarenta y ocho vino a dar razón del cambio en los signos de los tiempos. Schelling, a su vez decepcionado, abandonó pronto el puesto.

Pero del arca hegeliana, del organicismo, no sólo salía la nueva conciencia de la izquierda europea. A su vez transportaba locos absolutistas, nacionalistas panalemanes racistas, partidarios de la teocracia y comunistas a toda prueba. También, por descontado, ácratas. El bestiario reunido llena las páginas de *La ideología alemana.*

Era extraordinariamente activo: se reunía en clubs, fundaba revistas en las que se replicaba y contrarreplicaba sin descanso, editaba, viajaba y tomaba por lo general partido. Con el tiempo le vino la dispersión, si no la diáspora.

Con mejor pluma que Marx, Heine ha contado tractos de este proceso de disolución y diáspora. En sus reflexiones sobre Alemania subraya el carácter disforme de los supuestos herederos de Hegel. «Yo, que vi incubar los huevos de los que sandrían los pajarillos, pude predecir fácilmente las nuevas canciones que se tararearía, silbarían y canturrearían más tarde en Alemania. Había visto a Hegel con su triste pinta de gallina clueca sentado sobre los huevos funestos y había oído su cacareo. A decir verdad escasamente comprendía al pobre Hegel y sólo reflexionando a toro pasado llegué a enterarme de sus palabras. Creo incluso que tampoco él quería ser entendido y por eso adoptaba un lenguaje tan moroso y retorcido; la misma causa explica su preferencia por aquellas personas que no le comprendían en absoluto y que por tanto podía honrar con su intimidad con seguridad plena. Su mediocridad era una garantía de discreción» (ed. cit., p. 284). Esa enseñanza más o menos confusa, esotérica y exotérica que escribía Marx, los contentó hasta que los propios acontecimientos los sobrepasaron.

En el medio de las polémicas que entre ellos suscitaron, y en las que se batían en su opinión a muerte, el derrumbe del hegelianismo era lo único que se hacía patente. Dos décadas después de su muerte, Hegel era un «perro muerto» como nos hace saber Marx quejándose de ello. Esa muerte filosófica escolástica había sido una consunción desde dentro. La muerte más verdadera no podía venir de esas manos, sino de la corriente fuerte de la filosofía, y fueron los verdaderos antihegelianos, Schopenhauer y Kierkegaard, quienes la realizaron. Lle-

varon el pensamiento por donde nunca Hegel hubiera deseado y sin remedio. El subjetivismo radical de uno y el naturalismo del otro, bases sobre las que además establecieron nuevas formas expositivas y nueva tópica, cambiaron el aspecto de la filosofía renunciando precisamente a la que había sido intuición fundamental de Hegel: mostrar en el sistema el todo único en desarrollo. En efecto, ni su poderosa construcción pudo resistir la fragmentación presente desde entonces en la modernidad.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE HEGEL

Sämtliche Werke, Hermann Glockner, Frommann, Stuttgart, 1927-30 (reimp. 1964). Se trata de una reimpresión fotoestática de *Werke,* Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, vols. I-XVII. La edición de Glockner ocupa veinte tomos y cuenta con suplementos como el *Hegel-Lexicon* (1935-39) y con los *Dukumente zu Hegels Entwicklung,* Hoffmeister (1936).

Werke, vols. I-XX, Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970. Cuenta con un Register de Helmut Reinicke (1979).

Theologische Jugendschriften, Nohl, Tübingen, 1907. No se trata de una edición crítica. La mayor parte de ella ha sido traducida al castellano por J. M. Ripalda y Zoltan Szankay en *G. W. F. Hegel, escritos de juventud,* F.C.E., México, 1978. Esta edición castellana supera a la de Nohl y se completa con algunos manuscritos.

Ienaer Realphilosophie, edición Hoffmeister, Hamburgo, 1967.

Politische Schriften, Nachwort von Jürgen Habermas, Frankfurt Main, 1966.

Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, G. Lasson, Meiner, Berlín, 1913; la segunda edición revisada apareció en 1923.

Dokumente zu Hegels Entwicklung, J. Hoffmeister, Stuttgart, 1936.

Briefe von und an Hegel, J. Hoffmeister, 4 vols., Hamburgo, 1952-1960.

Bibliografía seleccionada

Avineri: *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge U. P., 1972, pp. 242-247. Incluye una buena selección de la bibliografía en inglés sobre la filosofía política de Hegel.

Cantillo, G.: *Hegel e la Rivoluzione francesa*, Napoles, 1970. Sobre la teoría política de Hegel.

Colomer, E.: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, tomo II, pp. 411-423, Herder, 1986. Clara nota de las ediciones de Hegel seguida de bibliografía temática.

Cordua, C.: *El mundo ético*, Anthropos, 1989, pp. 209-221. Bibliografía abundante en artículos no citados en otras.

Croce, Benedetto: *Lebendiges und totes in Hegels Philosophie, mit einer Hegel-Bibliographie: Deutsche vom Verfasser vermehrte Uebersetzung, Von K. Büchler Carl Winter*, Heidelberg, 1909.

Dinkel, B.: *Der junge Hegel und die Aufhebung des subjektiven Idealismus*, Bonn, 1974.

En la misma obra de Ritter, ed. francesa, Beauchesne, París, 1970, que incluye también *Persona y propiedad según Hegel* del mismo autor; bibliografía de H. M. Sass conteniendo 367 publicaciones que abarcan los años de 1821 a 1903.

Flay, J. C.: *Hegel and the History of Philosophy*, M. Nijhoff, La Haya, 1974, pp. 194-236. Reúne toda la bibliografía secundaria sobre Hegel y su relación con la historia de la filosofía, 788 títulos clasificados por períodos y autores.

Janicaud, D.: *Hegel et le destin de la Grèce*, VRIN., París, 1975, pp. 343-366. Se incluye el catálogo de la biblioteca personal de Hegel antes de su publicación por Nicolin en *Hegel-Studien*, pero sólo en lo que afecta al dominio griego.

Karlfriend Gründer: Bibliografía en *Hegel und die französische Revolution*, Colonia, Opladen, 1957.

Kaufmann, W.: *Hegel: Reinterpretation, Texts and Commentary*, Anchor Books, Nueva York, 1966. Traducción castellana por Víctor Sánchez de Zabala, Alianza Ed., Madrid, 1968, pp. 407-430, dándose noticia de las ediciones en castellano tanto de las obras de Hegel como de comentarios.

Lacorte, Carmelo: *Studi sugli scritti giovanili di Hegel en Rassegna di filosofia*, 5, 1956. Reproducida en *Il Primo Hegel*, Florencia, 1959.

Peperzak, A.: *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, M. Nijhoff, La Haya, 1969.

Ripalda, J. M.: *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G. W. Hegel*, F.C.E., México, 1978, pp. 297-318. Incluye las lecturas de Hegel en Stuttgart y su comprobante, así como otras ediciones de la época.

Rossi, M.: *Introduzione alla Storia delle interpretazione di Hegel*, Messina, 1953. Es una bibliografía comentada.
Ueberweg, Friedrich: *Grundriss der Geschichte der Philosophie: Vierter Teil: Dei Deutsche Philosophie des XIX Jahrhunderts und der Gegenwart*, ed. T. K. Oesterreich, 13 ed. Basilea, Beno Schwabe Co., 1951.
Valls Plana: *Del Yo al Nosotros*, Ed. Estela Barcelona, 1971, pp. 409-416.

SOBRE HEGEL Y SU ÉPOCA

Adorno, Th.: *Tres estudios sobre Hegel*, Taurus, Madrid, 1874.
Asveld, P.: *La Pensée Religieuse du jeune Hegel; Liberté et aliénation*, Lovaina, París, 1953.
Aubenque, P.: «Hegel et Aristote» en *Hegel et la pensée grecque*, col. J. D'Hondt, París, 1974.
Avineri, Sh.: *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge U. P. Cambridge, 1972.
Belaval, Y. (ed.): *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, Siglo XXI, 1977.
Bense, M.: *Hegel und Kierkegaard*, Colonia y Krefeld, 1948.
Bloch, E.: *Subjekt-objekt: Erläuterungen zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt, 1962.
Bobbio, N.: «Hegel y el Iusnaturalismo», *Dianoia*, F.C.E., México, 1967.
——: *Studi Hegeliano*, Einaudi, 1981.
Bodammer, T.: *Hegels Deutung der Sprache*, Hamburgo, 1969.
Bodei, R.: *Sistema ed epoca in Hegel*, Bolonia, 1975.
Bourgeois, B.: *El pensamiento político de Hegel*, Amorrortu, Buenos Aires, 1972.
Chatelêt, F.: *Hegel según Hegel*, LAIA, Barcelona, 1972.
Christensen, D. (ed.), *Hegel and the Philosophy of Religion*, La Haya, 1970.
Coletti, L.: *Marxism and Hegel*, Londres, 1973.
Colomer, E.: *El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*, Herder, 1986.
Cook, D.: *Language in the Philosophy of Hegel*, La Haya, París, 1973.
Cooper, D. E.: «Hegel's theory of punishment», en *Hegel's political Philosophy*, Cambridge U.P., Cambridge, 1971.
Croce, B.: *Lo vivo y lo muerto en la filosofía de Hegel*, Imán, 1943.
D'Hondt, J.: *De Hegel a Marx*, Pres. Uni., París, 1972.
——: *Hegel et son temps*, Ed. Soc., 1968.
——: *Hegel et le siècle des Lumières*.
Dilthey: *Hegel y el idealismo*, F.C.E., México, 1978.
Düsing, K.: «Das Problem der Subjektivität in Helgels Logik», *Hegel Studien*, Beiheft 15, 1976.

Fackenheim, E.: *The Religious Dimension in Hegel's Thought*, Bloomington, 1967.
Fetscher, I.: *Hegels Lehre vom Menschen*, Stuttgart, 1970.
Findlay, J. N.: *Reexamen de Hegel*, Grijalbo, Barcelona, 1969.
——: «Hegelianism and platonism» en *Hegel and the History of Philosophy*, M. Nijhof, La Haya, 1974.
Fischer, K.: *Hegels Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, 1911.
Flay, J. C.: «The History of Philosophy and the Phenomenology of Spirit», en *Hegel and the History of Philosophy*, M. Nij., La Haya, 1974.
Fleischmann, E.: *La philosophie politique de Hegel*, Plon, París, 1964.
Fleischmann, E.: «The role of the individual in pre-revolutionary society: Stirner, Marx and Hegel», en *Hegels Political Philosophy*, Cambridge, 1971.
Foucher de Careil, A.: *Estudio sobre la personalidad y la obra de Hegel en la editorial castellana de la Filosofía del espíritu de Hegel*, Claridad, Buenos Aires, 1969.
Gadamer, H.: *La dialéctica de Hegel*, Cátedra, Madrid, 1980.
Garaudy, R.: *La pensée de Hegel*, Bordas, París, 1966.
——: *Marx, textos sobre Hegel*, Caldem, Buenos Aires, 1969.
Glockner, H.: *Hegel*, 2 vols., Stuttgart, 1958.
——: *El concepto en la filosofía hegeliana*, Universidad de México, 1965.
González Noriega, S.: *Prólogo a Historia de Jesús de Hegel*, Taurus, Madrid, 1975.
Gouliane, C. I.: *Hegel ou la philosophie de la crise*, Payot, París, 1970.
Gregoire, F.: *Etudes hegeliennes*, Lovaina, París, 1968.
Haering, Th.: *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, Leipzig y Berlín, Teubner, 1929.
Harris, H. S.: *Hegel's development*, Oxford, 1972.
Hartmann, N.: *Die Philosophie des Deutschen Idealismus*, Gruyter, Berlín, 1960.
——: *La filosofía del Idealismo Alemán*, Buenos Aires, 1960.
Haym, R.: *Hegel und seine Zeit*, Berlín, 1857.
Heine: *Contribución a la historia de la religión y de la filosofía en Alemania*, recogida en las *Werke* de 1861.
Hennemann, G.: *Von der Kraft des deutschen Geistes: Fichte-Hegel-Nietzsche*, Colonia, 1940.
Henrich, D.: *Hegel in Kontext*, Frankfurt, 1967.
Hoffmeister, J.: *Hölderlin und Hegel*, Tübingen, 1931.
Hofmeister, E. M. H.: «Moral autonomy in Kant and Hegel», en *Hegel and the History of Philosophy*, M. Nij., La Haya, 1974.
Houlgate, S.: *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics*, Cambridge University Press, Nueva York, 1986.
Hyppolite, J.: *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Península, Barcelona, 1974.

——: *Hegel y el pensamiento moderno* (col.), Siglo XXI, Madrid, 1973.
——: *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel,* París, 1947.
Ilting, K.: «The structure of Hegel's Philosophy of Right», *Hegel's Political Philosophy,* Cambridge, 1971.
Jalley, M.: «Kant, Hegel et l'ethique», en *Hegel et le siècle des Lumières,* P.U.F., 1974.
Janicaud, D.: *Hegel et le destin de la Grèce,* VRIN, París, 1975.
——: «Dialéctica y sustancialidad. Sobre la refutación hegeliana del spinozismo», en *Hegel y el pensamiento moderno,* Siglo XXI, Madrid, 1973.
Jay, M.: *La imaginación dialéctica,* Taurus, Madrid, 1974.
——: *Hegel,* Alianza Editorial, Madrid, 1968.
——: *From Shakespeare to existencialism,* Anchor Books, Nueva York, 1960.
——: «Hegel's Ideas about Tragedy», en *New Studies in Hegel's Philosophy,* Edited by W. E. Steinkraus, Nueva York, 1971.
——: *Hegel, text and commentary,* Anchor Books, Nueva York, 1966.
——: *Discovering the Mind, Goethe Kant and Hegel,* McGraw-Hill, 1980.
Kelli, G. A.: *Idealism, Politics and History, Sources of Hegelian Thought,* Cambridge, 1969.
Kelly, M.: *Hegel's charlatanism exposed,* Londres, 1911.
Kojeve, A.: *La concepción de la antropología y el ateísmo en Hegel,* La Pléyade, Buenos Aires, 1972.
——: *Introducción a la lectura de Hegel,* Gallimard, París, 1947.
——: *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel,* La Pléyade, Buenos Aires, 1871.
Kouznetsov, V.: *La philosophie de l'histoire chez Hegel et chez Voltaire Hegel et le siècle des Lumières,* P.U.F., 1974.
Königson, M. J.: «Hegel, Adam Smith et Diderot», en *Hegel et le Siècle des Lumières,* P.U.F., 1974.
Kroner, R.: *Von Kant bis Hegel,* Tübingen, 1921-1924.
Lacorte, C.: *Il primo Hegel,* Florencia, 1959.
Lamb, D.: *Hegel: From Foundation to System,* La Haya, 1980.
——: *Language and Perception in Hegel and Wittgenstein,* Avebury, 1979.
Laska, D.: «Kant and Hegel on practical reason», en *Hegel and the History of Philosophy,* M. Nij, La Haya, 1974.
Löwith, K.: *De Hegel a Nietzsche,* Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1974.
Lukacs, G.: *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista,* Grijalbo, México, 1963.
MacIntyre, A. (ed.): *Hegel: A Collection of critical Essays,* Nueva York, 1972.
Marcuse, H.: *Razón y revolución,* Alianza Editorial, Madrid, 1971.

Martin, A., von: *Geistige Wegbereiter des deutschen Zusammenbruchs: Hegel-Nietzsche-Spengler,* Recklinghausen, 1948.
McLellan, D.: *Marx y los jóvenes hegelianos,* Martínez Roca, Barcelona, 1971.
Methais, P.: «Contrat et volonté générale selon Hegel et Rousseau», en *Hegel et le Siècle des Lumières,* P.U.F., 1974.
Mure, G. R. G., *The Philosophy of Hegel,* Londres, 1965.
Müller, G.: *Hegel: Denkgeschichte eines Lebendigen,* Munich, 1959.
Negri, A.: *Stato e diritto nel giovane Hegel, Studio sulla genesi illuministica della filofia giuridica e politica di Hegel,* Cedam, Padova, 1958.
Nicolin, G.: *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* Hamburgo, 1970.
O'Brien, G.: *Hegel on Reason and History,* Chicago, 1975.
Palmer, L.: «On Hegel's Platonism», en *Hegel and the History of Philosophy,* M. Nij., La Haya, 1974.
Palmier, J. M.: *Hegel,* Breviarios, F.C.E., México, 1968.
Palop, P.: «Freud, Hegel y Nietzsche sobre la tragedia griega», *El Basilisco,* 1 y 2.
Pelczynski, Z. A.: «The hegelian conception of the State» y «Hegel's political philosophy: some thoghts on its contemporary relevance», en *Hegel's Political Philosophy,* Cambridge, 1971.
Peperzak, A. T. B.: *Le jeune Hegel et la vision morale du monde,* M. Nij, La Haya, 1969.
Philonenko, A.: *Theorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte,* VRIN, 1968.
Pizan, M.: «Los hegelianos en España», *Cuadernos para el Diálogo,* Madrid, 1973.
Plamenatz, J.: «History as the realization of freedom», *Hegel's Political Philosophy,* Cambridge, 1971.
Plant, R.: *Hegel,* Londres, 1972.
Planty-Bonjour, G.: «L'esprit général d'une nation selon Montesquieu et le Volksgeist hegelian», en *Hegel et le Siècle des Lumières,* P.U.F., 1974.
Pöggeler, O.: «Hegel und das älteste Systemprogram», *Hegel-Studien,* Beiheft 9.
Reyburn, H. A.: *The ethical theory of Hegel: a Study of the Philosophy of Right,* Oxford, 1921.
Riedel, M.: «Nature and Freedom in Hegel's Philosophy of Right», en *Hegel's Political Philosophy,* Cambridge, 1971.
——: *Theorie und Praxis im Denken Hegels,* Stuttgart, 1965.
——: *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie,* Frankfurt, 1969.
Ritter, J.: *Hegel et la Revolution française* y *Personne et propieté,* Beauchesne, Paris, 1970.
——: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel,* Frankfurt, M., 1969.

Rosen, M.: *Hegel's Dialectic and its Criticism*, Cambridge, 1982.
Rosen, S.: *G. W. F. Hegel: An Introduction to the Science of Wisdom*, Yale, 1974.
Rosenkranz, K.: *G. W. F. Hegels Leben*, Berlín, 1844.
Rosenzweig, F., *Hegel und der Staat*, Berlín, 1920.
Rossi, M.: *La formazione del pensiero politico di Hegel*, Milán, 1970.
——: *La génesis del materialismo histórico. La izquierda hegeliana*, Comunicación, Madrid, 1971.
Seeberger, W.: *Hegel und die Entwicklung des Geistes zur Freiheit*, Stuttgart, 1961.
Shklar, J.: *Freedom and independence: A study of the political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind*, Cambridge, 1976.
——: «Hegel's phenomenology, an elegy for Hellas», en *Hegel's political Philosophy*, Cambridge, 1971.
Smith, J. E.: «Hegel's critique of Kant», en *Hegel and the History of Philosophy*, La Haya, 1874.
Soll, I.: *An Introduction to Hegel's Metaphysics*, Chicago, 1969.
Steinhauer, K.: *Hegel-Bibliographie*, Munich/Londres, 1980.
Steinkrasus, W.: *New Studies in Hegel's Philosophy*, Nueva York, 1971.
——, y Schmitz, K. (ed): *Art and Logic in Hegel's Philosophy*, Nueva Jersey, 1980.
Stirling, J. H.: *The Secret of Hegel*, 2 vols., Londres, 1865.
Suter, J. F.: *Burke, Hegel and the French Revolution: Hegel's Political Philosophy*, Cambridge, 1971.
Taminiaux, J.: *La nostalgie de la Grèce a l'aube de l'Idealisme Allemand*, M. Nij., La Haya, 1967.
Taylor, Ch.: *Hegel*, Cambridge, 1975.
——: *Hegel and Modern Society*, Cambridge, 1979.
Valcárcel, A.: *Hegel y la ética. Sobre la superación de la «mera moral»*, Anthropos, Barcelona, 1988.
Valls Plana, R.: *Del Yo al Nosotros*, Estela, Barcelona, 1971.
Verene, D. P.: «Hegel's account of War», en *Hegel's Political Philosophy*, Cambridge, 1971.
Vieillard-Baron, J. L.: *Platon et l'Idealisme Allemand (1770-1830)*, BAP, Barcelona, 1979.
Villey, M.: «Le droit romain dans la Philosophie du Droit de Hegel», *Archives de Philosophie du Droit, XVI*.
Wahl, J.: *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, París, 1929.
Walsh, W. H.: *La ética hegeliana*, Fdo. Torres editor, Valencia, 1976.
Weil, E.: *Hegel y el Estado*, Nagelkop, Córdoba, Argentina, 1970.
White, A.: *Absolute Knowledge: Hegel and the Problem of Metaphysics*, Atenas, Ohio/Londres, 1983.

Capítulo II

El socialismo utópico

Rafael del Aguila

1. Introducción

Resulta curioso que el término socialismo utópico haya terminado por imponerse para designar a un contradictorio y diverso grupo de pensadores reformistas que vivieron y escribieron entre los siglos XVIII y XIX. Y es curioso porque, en más de un caso, mantuvieron posiciones que parece difícil asimilar con planteamientos socialistas en el sentido «duro» (Saint Simon o Fourier, por ejemplo, tenían una no disimulada simpatía por la pervivencia de ciertas desigualdades sociales). Por otro lado, este grupo de teóricos difícilmente hubiera tolerado el calificativo de utópicos cuando en su gran mayoría creían en la cientificidad de sus análisis sociales y en el realismo de sus propuestas políticas (un detalle que es algo más que una anécdota: Saint Simon, por ejemplo, no cita a Moro o Platón en apoyo de sus teorías, sino a A. Smith o J. B. Say).

Si fueron socialistas lo fueron en la línea de la primera

aparición del término que, como es sabido, se acuñó en el periódico saintsimoniano *Le Globe* en 1932 para designar las alternativas políticas opuestas al individualismo liberal y preocupadas por resaltar el aspecto social, cooperativo y comunal de las relaciones humanas. Si fueron utópicos lo fueron porque reivindicaron la posibilidad de transformar la sociedad de su época y de convertirla en más justa y armoniosa a través de la reflexión teórica y la experimentación práctica.

Lo cierto es que los argumentos que hasta muy recientemente se han manejado para designarles como socialistas utópicos se deben primordialmente a la visión que Marx y Engels han ofrecido de ellos como precursores. En efecto, según los fundadores del marxismo tenemos en sus teorías, al tiempo, ciertas intuiciones y ciertos planteamientos profundamente acertados, pero también algunos errores de bulto: el descuido de la lucha de clases, la falta de análisis histórico-concreto de las contradicciones del capitalismo, la propuesta de soluciones idílicas de colaboración entre clases, la superación «ideal» de antagonismos reales, la aplicación de soluciones abstractas e idealistas, etc. También se considera una ingenuidad utópica la aversión hacia los métodos revolucionarios que gran parte de ellos mostraron y su idea de que un sistema que surge de la lucha, la imposición y la violencia tiene que ser fundamentalmente falso ya que si respondiera verdaderamente a los deseos e intereses de los seres humanos se aceptaría por éstos de manera espontánea.

Sin embargo, hay en este análisis de pensadores como Saint Simon, Fourier u Owen algo profundamente injusto. Sus soluciones son tachadas de utópicas allí donde contradicen las ofrecidas por el nuevo «socialismo científico», allí donde no se adaptan a la nueva versión de la historia y su desenvolvimiento, allí donde sus métodos, teóricos o prácticos, no coinciden con los promovidos

por las nuevas versiones «maduras» del socialismo. Como precursores, son reivindicados donde resultan ser antecedentes de las propias teorías marxistas y criticados donde no se dejan subsumir en el nuevo corpus doctrinal. Puede que exista aún alguien que opine que este criterio sigue siendo válido, pero encuadrar a nuestros autores dentro de la tradición socialista exclusivamente a través de la consideración del marxismo como coronación última del pensamiento socialista, sobre cuyo fondo se proyecta la imagen de los utópicos, es cuando menos unilateral en los tiempos que corren. Los utópicos merecen, quizá, un poco de interés por lo que dicen y no únicamente como antecedente de lo que otros han dicho con posterioridad.

Y esto es, acaso, más necesario hoy de lo que nunca lo ha sido. Parece que nos hallamos en un buen momento para replantearse lo que es utópico y lo que es «científico» en la tradición del socialismo. En efecto, las utopías se esforzaron por lograr modelos de análisis científico, mostraron un alto grado de realismo técnico en la aplicación de algunas de sus soluciones, trataron de cambiar el paradigma de reflexión sobre los asuntos políticos prevaleciente en su tiempo (Goodwin, 1978, p. 203), pusieron sobre el tapete la idea de que el nuevo tipo de sociedad no sería consecuencia de una revolución, sino que debería ser el resultado de un acuerdo en temas clave por parte de los grupos sociales básicos, etc. Por lo demás, muchas de sus recomendaciones han sido incorporadas a las prácticas del Estado social contemporáneo (redistribución, limitaciones a la propiedad, intervencionismo estatal, corrección de desigualdades, etc.) con más éxito que algunos consejos procedentes de los padres fundadores del marxismo o sus seguidores. En lo que hace, pues, a realismo cabe preguntarse si es más adecuado el pronóstico marxista sobre el paulatino incremento del antagonismo de clases en el capitalismo desa-

trollado, sobre la revolución como ruptura inevitable para las estructuras de dominio o, en otros casos, sobre la dictadura del proletariado como instrumento de emancipación y libertad.

Con todo, aunque el método científico era el centro de gravedad de las teorías de Saint Simon o de Owen, aunque Saint Simon y Fourier admiraron los hallazgos de Newton y su ley de gravitación universal e intentaron trasponerla al análisis social y político, aunque la convicción de que el descubrimiento de las leyes que subyacen a la evolución es la clave de la mejora en las condiciones sociales, aunque sus soluciones prácticas se formularon como alternativa política concreta (y no como un sueño utópico), pese a todo ello, hay en sus teorías rasgos que nos siguen pareciendo hoy esencialmente utópicos. Las descripciones de sus sociedades ideales son fuertemente tendentes a excluir el conflicto y a subrayar la armonía esencial del cuerpo político. Este es, posiblemente, un elemento de sus obras que difícilmente podríamos hoy considerar realista. Pero conviene contextualizar históricamente sus apelaciones a la armonía.

En efecto, éstas procedían, en primer lugar, de la importancia que concedieron a las tendencias asociativas de los trabajadores que a principios del XIX buscaban concretar a través suyo ciertos derechos y objetivos económicos y sociales. Por otro lado, los lazos de identidad comunitaria y particularista tenían también una importancia esencial en la praxis concreta de la clase obrera de la época. Finalmente, la cooperación (incluyendo, naturalmente, la cooperación interclasista) era por aquel entonces un modelo que estaba funcionando en las prácticas sociales específicas como modelo alternativo al del capitalismo emergente (hay que recordar aquí del mismo modo a las *cooperative societies* o las *sociétés de secours mutuel*, etc.). De hecho, todos estos elementos configuraban una presunción favorable a la sociabilidad

natural y la dependencia mutua de los humanos que se oponía radicalmente a las visiones liberales en boga. Si resaltaron la armonía, acaso en exceso, fue porque creyeron que ésa era la consecuencia inevitable de la sustitución del egoísmo privado y particularista por la solidaridad basada en la cooperación.

Pese a todo, es también verdad que sus planteamientos de transformación social fían en demasía en la buena voluntad de los poderosos o en la infinita perfectibilidad de los seres humanos. Que sus esquemas pormenorizados del futuro nos suenan ingenuos (Owen, por ejemplo, cree necesario referirse en sus escritos a cómo deben ventilarse apropiadamente las casas de los armónicos), etcétera.

En este sentido, el calificativo que Alexandrian reserva a los socialistas románticos parece encajar aquí: son, en efecto, los «poetas de la economía política» (1979, p. 10). Pero, por otro lado, esto no debe cegar las posibilidades de contemplar sus teorías como «un grito de angustia colectiva» (Durkheim, 1981, p. 104), que respondía en forma coherente tanto al fracaso de la Revolución Francesa en sus formas más radicales como a una situación de desorden y dislocación social y política creada por el desarrollo del capitalismo industrial sobre todo entre las capas menos favorecidas (obreros, campesinos, artesanos, etc.). Y, en este segundo sentido, sus teorías resultan mucho menos ingenuas y mucho más reveladoras de lo que en un principio pudiera parecer.

Los dilemas estratégicos (*vid.* Taylor, 1982; Goodwin y Taylor, 1982; Ansart, 1976, etc.) por los que atravesaron dan idea, por lo demás, del momento en que sus teorías fueron formuladas. Así, se mueven entre el recurso del pasado precapitalista, la reivindicación de lo local y comunitario, la defensa de la artesanía o el agrarismo, la religión como elemento de cohesión social, etc., por un lado, mientras por otro promueven una negación

moderna del capitalismo a través de la sujeción a controles de la propiedad privada o bien de su abolición, la racionalización del industrialismo, la secularización y el desarrollo científico, etc.

No encontraremos acuerdo entre ellos, pero sí una cierta cercanía de planteamientos, en temas como la democracia, la libertad, el estatismo, la participación política, los mecanismos de transformación social, etc. Por ejemplo, aun cuando (con la excepción de Owen), la idea de democracia raramente aparece en las recomendaciones de los socialistas utópicos, conviene no olvidar que allí donde surge lo hace en conexión con experiencias concretas y experimentos reales de clubs y asociaciones obreras. Del mismo modo, si es cierto que nunca mostraron simpatía por el concepto de libertad negativa de cuño liberal, igualmente lo es que propugnaron la idea de libertad positiva haciéndola paralela a la autorrealización y vinculándola con el trabajo, las capacidades creativas o la satisfacción de las pasiones. Tampoco creyeron que la naturaleza humana se realizara en el campo de la participación política. Educación y racionalidad, satisfacción y libertad, eran conceptos aplicados a contextos comunitarios no-políticos (el trabajo, el entretenimiento, la formación, la vida social), pero no a la estructura política de sus utopías. En ellas hay mucho de hallazgo definitivo (científico) de soluciones que no requieren de mayor discusión política para perfeccionarse, sino, precisamente, de menos o de ninguna.

Pero veamos con un poco de detalle sus opiniones diferenciadas al respecto.

2. Claude-Henri de Saint Simon

Saint Simon nace en Berry el 17 de octubre de 1760, hijo de una familia aristocrática que aseguraba descender

de Carlomagno. Desde muy joven entra en contacto con preceptores y amigos familiares de la talla de D'Alambert y dedica buena parte de su tiempo a la lectura y el estudio. La sensación de que su destino sería importante le persigue desde niño. Se cuenta que por las mañanas el mayordomo le despertaba diciéndole: «Levántese, señor vizconde, hoy tiene grandes cosas que hacer.»

A los dieciocho años ingresa en la carrera militar. Pero esta experiencia, lejos de fomentar en él el conservadurismo o las maneras tradicionales, le pone en contacto con un proceso histórico vivo de amplia influencia en toda su formación: la Revolución Americana. En efecto, entre 1780 y 1781 forma parte de las fuerzas francesas que colaboran con Washington en la Guerra de la Independencia. Allí observa los primeros pasos de un régimen que le parece infinitamente más liberal, más democrático y más ilustrado que los europeos. Años después escribirá: «Ha sido en América, combatiendo por la causa de la libertad industrial, donde he concebido el primer deseo de ver florecer en mi patria esa planta de otro mundo; desde entonces este deseo ha dominado todo mi pensamiento» (*L'Industrie*, I).

En su vuelta a Francia es apresado por la flota inglesa y liberado tras el acuerdo de paz de 1783. Emprende de nuevo viaje, esta vez a México, donde presenta a las autoridades un plan para realizar un canal en Panamá que uniera el Pacífico y el Atlántico. Su propuesta es rechazada y nuestro autor viaja a España, donde colabora en un proyecto para la realización de un canal que uniría Madrid con el Atlántico. Lamentablemente la realización del proyecto queda paralizada como consecuencia del inicio de la Revolución Francesa. Saint Simon vuelve a París.

En 1790 es nombrado presidente de la Asamblea Municipal de Falvy y en su discurso de apertura asegura que en ese momento ya «no hay más caballeros, ni

señores; todos somos perfectamente iguales». Pero la revolución no convirtió en realidad sus esperanzas. El terror de un Robespierre, deseoso de implantar la virtud aun a costa de la libertad, le alcanza. Pese a haber renunciado a su título en septiembre de 1793 y a estar dedicado fundamentalmente a sus actividades financieras, es arrestado en noviembre como contrarrevolucionario. Su encierro es duro pero, afortunadamente, durante el mismo tiene una visión reconfortante. Su antepasado Carlomagno se le aparece y le dice que el honor de su familia es haber producido un héroe y un filósofo de primera línea al que augura un éxito en el campo filosófico que igualará al suyo como político y militar. Tras la caída de Robespierre es liberado.

Renueva entonces sus actividades financieras y continúa sus estudios. Mientras, Napoleón aparece en la escena, y nuestro autor decide en 1801 contraer matrimonio por motivos estrictamente financieros con Sophie de Champgrand. Se separa en 1802. Visita Ginebra y ahí publica las *Lettres d'un habitant de Genève,* en donde advierte sobre la insostenible situación social de su época y cómo el caos, la revolución o la anarquía pueden evitarse únicamente a través de reformas sociales. El reconocimiento del poder de la ciencia y de la industria como instrumentos del progreso forman igualmente parte de sus reivindicaciones, así como la fusión de moral, religión y ciencia en una nueva «religión de Newton». Todo ello no dejará de ser ya el centro de gravedad de su obra entera.

Sus negocios van mal. De hecho en 1806 recibe ayuda financiera de un antiguo criado, lo que le permite continuar sus estudios. Estos dan como resultado la publicación en los dos años siguientes de su *Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle.* Esta vez se trata de una especie de ajuste de cuentas con el saber de su época en el que propone una síntesis de conocimientos que, en su

opinión, debería propinar el golpe definitivo a la metafísica y a la teología. Este tema se repite con variaciones en *Mémorie sur la science de l'homme* y *Travail sur la gravitation universelle*, ambos de 1813, donde exige una síntesis del saber sobre el hombre fundamentada en la colaboración de los científicos europeos.

Tras la restauración borbónica recibe la oferta de ayuda de Augustin Thierre y, gracias a ella, se produce la publicación de *De la réorganization de la société européenne*, texto en el que se aborda el diseño de un plan para la unión política de Europa sobre la base del desarrollo de las instituciones parlamentarias.

En 1816 aparece el primer número de *L'Industrie*, revista en la que a partir del tercer número colaborará activamente su nuevo seguidor Auguste Comte. Sin embargo, la revista no tiene buena acogida y pronto incluso los suscriptores le retiran su apoyo, entre otras razones porque su consejo tendente a la creación de una nueva moralidad terrestre en armonía con la ciencia positiva, trasgrede alguno de los prejuicios más asentados de su época. Así, en 1819 funda otra revista, *Le Politique*, donde zahiere a nobles improductivos, propietarios ociosos, curas y militares, mientras urge a los industriales a organizarse en un partido activo y capaz de tomar las riendas de la política y de los Estados.

Un nuevo fracaso le fuerza a preparar otro periódico, *L'Organisateur*. Este, aunque con posterioridad será un considerable éxito, empieza con mal pie. En efecto, en su primer número Saint Simon escribe una especie de parábola. En ella pide al lector que imagine las consecuencias para Francia de la súbita desaparición de sus cien mejores científicos o artistas o ingenieros o técnicos o fabricantes o artesanos o negociantes o trabajadores, etc. Cabe anticipar los catastróficos efectos que acarrearía al país esa pérdida: éste pronto caería en un «estado de inferioridad» y «subordinación» respecto de sus veci-

nos, al tiempo que la economía y la política sufrirían en su creación de riquezas o de orden. Pero, continuaba la parábola, supongamos ahora que desaparecen ciertos miembros de la familia real, de la aristocracia, de la casa real, de los ociosos y los terratenientes, etc. ¿Cuál podría ser la consecuencia previsible? Bien, al margen de un cierto dolor de corazón por tan distinguidas pérdidas, no existirían consecuencias negativas para la buena marcha de los asuntos económicos o del Estado.

La parábola no fue entendida (o quizá sí), y Saint Simon es arrestado en enero de 1820. Poco después, el duque de Berry, uno de los ociosos nombrados en la parábola, es asesinado. Esto no favorece la defensa de nuestro autor que, en el juicio, niega ser antiborbón mientras intenta explicar, infructuosamente, a sus jueces lo que él entiende no es más que una fórmula de enfatización de un argumento. Aun cuando se le encuentra culpable en primera instancia, la apelación le libera.

De hecho, en *L'Organisateur*, así como en las distintas partes que se publican de *Du Système Industriel* (1821), Saint Simon deja ya perfectamente clara su falta de simpatía por el liberalismo y por sus soluciones a los problemas políticos y sociales. Pero al tiempo, no hay en ello tampoco un desafío frontal a la autoridad establecida. Gran parte de sus trabajos de la época se presentan como cartas a industriales, reyes o poderosos y les animan a reconocer la deseabilidad y la viabilidad de sus proyectos reorganizativos.

Sin embargo, y pese a que logra un cierto éxito editorial y aumenta el número de sus seguidores y discípulos, Saint Simon no cree estar consiguiendo lo que persigue. Entra en una profunda depresión que le lleva a intentar el suicidio en marzo de 1823. Aun cuando como consecuencia pierde el ojo derecho, se recupera finalmente y emprende la publicación de una nueva revista: *Le Catéchisme des Industriels*. En ella, y

asistido por nuevos colaboradores como Olinde Rodrigues, completa su crítica al liberalismo y profundiza en algunos de sus temas preferidos: la clase industrial, la organización de la producción, etc.

Auguste Comte escribe el libro tercero de *Système de politique positive*. Nuestro autor alaba su contribución, pero también la critica y de resultas de ello la disputa acaba en una ruptura entre los dos hombres en 1824. Esto convierte a Rodrigues en su principal asistente y en el encargado de la formación del núcleo de la organización saintsimoniana. Todavía en 1825 aparece el primer tomo de sus *Opinions littéraires, philosophiques et industriels,* así como *Le Nouveau Christianisme,* pero su salud es ya extremadamente endeble. Una gastroenteritis muy dolorosa lo llevó a la tumba. En su lecho de muerte afirmó: «El futuro nos pertenece.» Murió el 19 de mayo de 1825 y fue enterrado sin ceremonia religiosa alguna.

El saintsimonismo atrajo a la muerte del maestro a un heterogéno grupo de pensadores y activistas (Enfantin, Buchez, Arlès, etc.). El movimiento editaba periódicos y revistas, daba mítines y conferencias, realizaba misiones de organización de experimentos obreros, etc. Aun cuando siempre fue más un movimiento para la clase trabajadora que de la clase trabajadora, logró unos éxitos apreciables en su vinculación con ésta. Sin embargo, pronto comienzan los conflictos y escisiones entre las distintas facciones tanto por motivos estratégicos como personales. Sus apelaciones a las clases medias (que cuadran bien con sus tendencias técnico-científicas y tecnocráticas) acaban entrando en contradicción con las posteriores tendencias colectivistas del movimiento y sus más directos vínculos con los obreros industriales. Y esto por no hablar de la reversión religiosa que el

saintsimonismo sufre bajo el influjo de Enfantine y que lo aleja de los presupuestos socialistas y a veces lo acerca al esperpento (expedición al norte de Africa o al Oriente Medio en busca de la Mesías femenina, etc.). Pese a todo el elemento reformista básico nunca desapareció por completo del movimiento, incluso en el caso de sus versiones más extravagantes.

La influencia de su obra ha sido vasta y plural. No sólo en lo que se refiere a sus desarrollos prácticos, sino también, y fundamentalmente, en la teoría política y social posterior (*vid.* Ionescu, 1983, pp. 26 y ss.; Gurvitch, 1965, pp. 31 y ss., etc.). Comte y el positivismo, Marx y el socialismo, Proudhom y el anarquismo, Durkheim y el funcionalismo y hasta Daniel Bell y las teorías sobre la sociedad postindustrial se cuentan entre sus herederos. Por ello mismo las diferentes interpretaciones de su obra la han descrito de forma diversa. Es un pensador fundamentalmente autoritario y antiparlamentario para algunos autores anglosajones (Hayeck, Sartori, etc.), mientras que Durkheim (1982) y Ansart (1976) creen percibir en sus tesis rasgos esenciales de autoorganización anarquista. Para algunos un socialista (Marx, Durkheim, etc.), para otros un tecnócrata (Hayeck, Bell, etc.), Saint Simon merece en cualquiera de los casos una relectura contemporánea. Trataremos a continuación de esquematizar algunas de las que podrían ser sus claves básicas.

Desde el principio de su andadura intelectual Saint Simon creyó que era posible lograr en las ciencias sociales un nivel de certeza y seguridad similar al que creía percibir en las ciencias naturales. Siempre mantuvo, siguiendo una línea de pensamiento muy en boga en la Francia de la época, que los fenómenos sociales tenían mucho en común con los biológicos o los fisiológicos y que su nueva ciencia, la fisiología social, no era, después de todo, más que una rama de aquellas ciencias. La

sociedad, pues, se asemejaba a un cuerpo orgánico gobernado por ciertas leyes que le eran naturales y que podían ser descubiertas por la mirada científica. De ahí que pueda afirmar en *De la réorganisation de la société européenne* que «el método de las ciencias de la observación debe ser aplicado a la política» y que es de esa operación de donde «toda ciencia extrae su certidumbre».

Pero la certeza del saber tiene en Saint Simon una inmediata reversión hacia la práctica política. Una vez la causa de los problemas sociales haya sido debidamente descubierta, la promoción de una sociedad justa y de la mejor forma de organización social posible, constituye una simple aplicación técnica de aquel saber. De este modo, las observaciones científicas se convierten en el fundamento de una nueva ciencia del progreso social. La historia es un proceso determinado del que es posible extraer las claves básicas, por lo que predecir los desarrollos futuros e intervenir en su creación no es una propuesta política utópica, sino una consecuencia del análisis científico. Si aquí hay utopía, se trata, por primera vez en nuestra historia intelectual, de una utopía científicamente fundamentada. Cuando escribe que «el reino de las luces se aproxima» (*Lettres d'un habitant de Genève*) no está expresando un deseo, sino afirmando una seguridad. El método adecuado en el saber genera la práctica correcta en el obrar y la transformación necesaria en lo real.

Por lo demás, cada crisis se resuelve en un escalón ascendente de perfección social y moral, porque «es parte de la naturaleza humana mejorar el orden político indefinidamente» (*L'Organisateur*), aun cuando el cambio tiene un *telos*: «El sistema industrial es aquello a lo que desde siempre se ha dirigido la humanidad» (*Du Système Industriel*). Igual que Turgot o Condorcet, cuyo bosquejo influyó decisivamente en él, Saint Simon creía en la

existencia cierta del progreso humano. En una ocasión escribió: «Nuestra intención es explicar y fomentar lo inevitable.» También: «La edad de oro del género humano no está detrás de nosotros, a nosotros corresponde allanarle el camino» (*De la réorganisation...*). Bien es cierto que nuestra tarea es también modesta porque su concepción del tema es fuertemente determinista: «La superior ley del progreso del espíritu humano lo arrastra y lo domina todo; para ella los hombres no son sino instrumentos» (*L'Organisateur*).

Hay aquí en germen una lectura antimetafísica que es también necesario explicitar. Saint Simon, que recordaba perfectamente la desmesura revolucionaria que se produce en Francia de 1789 en adelante, creía que sus fallidos intentos de establecer un nuevo sistema eran desde el principio inadecuados, ya que se basaban en una serie de ideas metafísicas de nuevo cuño (los derechos del hombre, etc.) y no en propuestas de análisis científico de la realidad. Incluso los valores morales necesarios al buen desarrollo del orden político debían ser establecidos mediante la creación de un nuevo código basado en la racionalidad científica que sustituyera a los antiguos códigos revelados en cualquiera de sus formas. Muchas de las páginas que dedica a la «nueva» religión deben entenderse en este contexto, sin dejarse arrastrar únicamente en su interpretación por algunas exageraciones posteriores de sus discípulos. Extremadamente consciente de la estrecha vinculación entre las instituciones sociales y las ideas morales, sus intentos de renovación en este campo no fueron guiados por reflexiones trascendentes, sino por impulsos prácticos de transformación política.

En efecto, el poder espiritual, en su opinión, debería traspasarse en el futuro a los hombres ilustrados (científicos y artistas). Siempre tuvo dudas, sin embargo, de si su actuación debería dirigirse al logro de una mejor educación del pueblo (inculcarle aquellos valores de

mayor importancia para el mantenimiento del orden social), si deberían constituir una élite religiosa con iglesia organizada y ritos propios, etc. Sabemos, en todo caso, que criticó duramente a Comte por asignar la supremacía política al poder espiritual sobre el temporal en la época del industrialismo. La superioridad en la sociedad futura de las clases productivas era para él un axioma.

Pero ¿cuáles eran los integrantes de esas clases? En un principio, Saint Simon distinguió entre clases productivas —compuestas por los trabajadores, empresarios, agricultores, científicos, etc.—, y las improductivas —nobleza, clero, etc. A los primeros los designa como industriales (*industriel*) y de ellos afirma que sólo tienen una necesidad: la libertad. «Es decir, no verse molestados en el trabajo, no verse perturbados en el disfrute de lo que ellos han producido» (*L'Industrie*). Le parecía que otorgar el primer grado de estima social a la ociosidad, como era el caso en su época, convertía a la organización social en «radicalmente viciosa» (*De la Physiologie Sociale*). Por lo demás, otorgarlo a los industriales era apenas natural: su partido «cuenta con la fuerza moral, que es la primera de todas [...] con la fuerza del razonamiento [...] con la fuerza de la imaginación» (*Le Politique*). Hacia 1820, sin embargo, cambia ligeramente el sentido del término. Empieza a usarlo sólo para referirse a las «clases prácticas» (trabajadores, comerciantes, banqueros, empresarios, etc.), y excluye a científicos y artistas, aun cuando sigue manteniendo su importancia como «trabajadores teóricos».

Su concepción de la historia, en todo caso, es clara: se trata de un conflicto entre productivos y no productivos. Aunque apreciaba diferencias entre directores y empresarios, por un lado, y empleados y obreros, por otro, siempre mantuvo que sus intereses eran comunes y sus relaciones cooperativas. No hay en su teoría noción

alguna de antagonismo entre ambos grupos. Si la cooperación entre clases le parecía tan evidente era, entre otras razones, porque arrumbadas las clases improductivas del horizonte del poder político y económico, no existiría base alguna para el conflicto interno de las productivas, ni ocasión para la hostilidad mutua, ni manera previsible en que una de ellas invadiera el «territorio» de las otras. El gobierno del futuro debía tratar de desarrollar de la mejor manera posible el trabajo productivo, y esto incluía su organización científica y, consecuentemente, justa. Los posibles problemas políticos son reducidos aquí al hallazgo de soluciones técnicas a través del adecuado uso de la ciencia como instrumento del saber.

La tendencia tecnocrática presente en lo que antecede se refuerza cuando Saint Simon se enfrenta al análisis de la política de su tiempo y le contrapone sus propias soluciones. Siempre desconfió profundamente del «populacho» y del principio de igualdad, que considera como un gobierno de la ignorancia sobre el saber. En las *Lettres d'un habitant de Genève* se refiere a las «espantosas atrocidades» a las que conduce la implantación de la igualdad, a cómo el llamamiento a todos los miembros de la sociedad para que cumplan funciones deliberantes ha resultado un fracaso allí donde se ha intentado, y, en otros lugares, escribe también sobre este tema, con un cierto desprecio, denominando a la igualdad promovida por algunos socialistas como *l'egalité turque*.

Tampoco sus ideas sobre la libertad encajan en el paradigma entonces en boga. En efecto, el orden como condición de la organización social científica le preocupa más que la felicidad o la libertad individuales. O, mejor, libertad y felicidad pueden ser consecuencias de la organización social adecuada, pero desde luego no sus causas. Como señala en *Du Système Industriel*: «El mantenimiento de las libertades individuales no puede constituirse en ningún caso como el fin del contrato social. La

libertad considerada bajo su auténtico aspecto, es una consecuencia de la civilización, progresiva como ella, pero nunca su fin. No nos asociamos para ser libres. Los salvajes se asocian para cazar, para hacer la guerra, no para procurarse la libertad, ya que bajo ese aspecto harían mejor en permanecer aislados.»

Y todo ello es coherente con su concepción general de la política. La política es, nos dice, «la ciencia de la producción, la ciencia que tiene por fin el orden de cosas más favorable a todos los géneros de producción» (*L'Industrie*). Por ello, puede también afirmar que «cuando la política haya alcanzado el rango de las ciencias de la observación el cultivo de la misma será confiado a una clase especial de sabios que impondrá silencio a la palabrería» (*Du Système Industriel*). La política considerada como diálogo, conflicto y pluralidad se ve sustituida aquí por la certeza científica y las soluciones técnicas a problemas de orden social y económico.

Naturalmente esta concepción afecta a otros conceptos clave. La discusión sobre la soberanía del pueblo es aquí extremadamente interesante. El único sentido que puede atribuírsele a esta expresión, en opinión de nuestro autor, es el de soberanía por la voluntad del pueblo, pues «el pueblo comprende muy bien, excepto en momentos de delirio de muy corta duración, que no tiene la posibilidad de ser soberano». Pero la soberanía por la voluntad del pueblo, de hecho, sólo significa la solicitud de su consentimiento, y esto, a su vez, no es más que una crítica a la idea del Antiguo Régimen de que la soberanía procede de Dios y que, por tanto, no se requiere el consentimiento popular para ejercer autoridad. En este sentido, ambos son «dos dogmas antagónicos», «residuos de la larga lucha metafísica que tuvo lugar en toda Europa occidental». Una abstracción ha provocado, pues, otra abstracción, «la metafísica del clero ha desencadenado la metafísica de los legistas destinada a luchar

contra la anterior, pero hoy día esta lucha ha terminado» (*Du Système Industriel*).

En este contexto de crítica a ciertos conceptos que consideraba metafísicos se encuentra también su reivindicación de la unidad europea, de la que fue pionero. La reorganización de la sociedad del Viejo Continente, que culminaría en una federación de estados bajo formas institucionales parlamentarias, debería superar los nacionalismos estériles, los egoísmos, particularismos y fanatismos, para establecer un equilibrio de poder que, incentivando el progreso y la educación, sería a la larga beneficioso para todo el mundo. La superación de la metafísica desemboca en la desaparición de los conflictos absolutamente innecesarios que separan a las clases y a las naciones. La tecnocracia, la ciencia y el desarrollo de intereses comunes sustituirán a los políticos profesionales; las luchas intestinas y la persecución insolidaria de intereses particulares.

En definitiva, hacia 1823, Saint Simon preveía la existencia de tres tipos de cuerpos de élite en su nueva sociedad: los científicos, los industriales y los líderes religiosos. Se necesitaba a los primeros para descubrir las leyes que regían el desenvolvimiento de la realidad política y social, a los segundos por ser las clases productivas que generaban toda la riqueza social, a los terceros por constituir los mejores vehículos de extensión de las ideas y valores útiles al buen desarrollo de la nueva sociedad. Todas las necesidades de la humanidad (racional/científicas, administrativo/manuales y moral/religiosas) se unían en su ideal social en un todo coherente. Por ello, las diferencias funcionales de los grupos sociales, la jerarquía social y la desigualdad orgánica eran componentes de su utopía. Se trataba de recoger la variedad y la diversidad y conjugarlas en un todo orgánico capaz de producir la armonía de lo diferente. Y todo esto, no hay que olvidarlo, en contraste agudo con el aislamiento, el

egoísmo particularista y la competencia salvaje que se generaban en la sociedad de su época.

Por esa razón desarrolla en *L'Industrie* la idea de necesidad de obediencia de los trabajadores a sus «jefes naturales», a sus superiores de clase. Después de todo, según escribe en las *Lettres*, «los propietarios mandan sobre los no propietarios no porque posean propiedades, sino que poseen propiedades y mandan porque, considerados en su conjunto, tienen una superioridad de conocimientos sobre los no propietarios». Además, dado que todo hombre siente «en mayor o menor grado el deseo de dominar a todos los demás [...] por el bien general la dominación debe ser distribuida de acuerdo con la proporción de conocimientos». El poder meritocrático y el poder del saber encuentran en su teoría una de las primeras formulaciones coherentes.

No obstante, ese poder tiene mucho de reconocimiento racional de la superioridad y no estaría vinculado en forma alguna con las pasiones o la fuerza y la imposición. Las decisiones que afectaran al cuerpo político serían estipuladas por el razonamiento científico y la argumentación «independiente de voluntad humana alguna» (*L'Organisateur*). Si la sociedad actual está gobernada por hombres, la sociedad del futuro estará gobernada por principios y la sumisión a ellos será reconocimiento de la necesidad y no arbitrariedad. En este sentido, el gobierno tenderá a desaparecer, ya que está basado en la constricción y en la sociedad futura la clave es la espontaneidad.

Los nuevos poderes intervendrán tan poco como sea posible en la sociedad y la economía que, dotadas de la organización correcta, podrán desenvolverse por sí mismas. El gobierno de las cosas reemplazará al dominio sobre los hombres y las diferencias y desigualdades existentes servirán al provecho general. Como señala en sus *Vues sur la propieté et la legislation*, «la propiedad debe

constituirse de tal manera que su poseedor sea estimulado a hacerla lo más productiva posible», lo que redundará en beneficio de la colectividad.

Si es cierto que Saint Simon con el obrero utopizó también al empresario (Bloch), no lo es menos que su aspiración última era convertir a los proletarios en societarios (Alexandrian). Después de todo la meta de su doctrina no era otra que permitir al conjunto de los miembros de la sociedad el desarrollo pleno de sus facultades.

3. Charles Fourier

François Marie Charles Fourier nace en Besançon el 7 de abril de 1772, hijo de un comerciante adinerado. A la muerte de su padre hereda la nada despreciable suma de 80.000 francos y, a regañadientes, se ve obligado a viajar a Lyon para instruirse en el comercio. De hecho, según se cuenta, a los cinco años había realizado un juramento solemne en el estilo de Aníbal, pero no contra los romanos, sino contra el comercio.

Viaja durante cuatro años por distintas ciudades francesas y regresa a hacerse cargo del negocio en Lyon en 1793. Por aquel entonces se produce en Lyon un levantamiento contra la Convención y, tras la captura de la ciudad por las fuerzas gubernamentales, corre un serio riesgo de perder sus propiedades y su vida. Finalmente todo se salda con una breve estancia en la cárcel.

Su formación intelectual fue más bien heterodoxa. Sentía un profundo desprecio por el estudio de la filosofía y la moral. Si hay que creer a los Manuel (1979, p. 649), sus conocimientos en estos campos procedían de la introspección, la comunicación oral y la lectura de periódicos. Eso le permitió, quizá, una libertad de espíritu que se concretó en la negación de todas las filosofías del

pasado. La bautizó como *écart absolu*. En este sentido, sus conexiones con Nietzsche, Rimbaub o los surrealistas son claras.

Tras el comienzo de siglo empieza a colaborar en diversas revistas y en 1808 termina su *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*. En ella se establecen cuatro esferas de actividad y movimiento (la social, la animal, la orgánica y la material) gobernadas por leyes matemáticas y abiertas a la investigación científica. En relación con esas esferas aparece una división temporal en fases. La primera (5.000 años) conduce desde el paraíso hasta los umbrales de nuestra civilización. La segunda y tercera fases (con una duración de 7.000 años) constituyen el proceso de consecución de la verdadera armonía social. La cuarta (cifrada igualmente en 5.000 años) producirá el proceso de deterioro de la condición humana y la desaparición de la Tierra. No hay aquí rastro alguno de una idea como la de progreso, que, por lo demás, desagradaba a Fourier profundamente. Y no sólo porque al final de esas fases espera a la humanidad su extinción, sino porque consideradas desde una perspectiva «progresista», las segunda y tercera fases carecen de significado temporal. Tanto da hablar de siete mil años como de cien millones en términos humanos.

Pero su falta de simpatía por la idea de progreso es paralela a su posicionamiento respecto de otros conceptos en boga: la ilustración, el industrialismo, etc. De hecho, la civilización no era contemplada por nuestro autor como un triunfo de la humanidad y su reforma le parecía extremadamente engañosa. Sólo la ruptura, la destrucción de la civilización, era una alternativa política efectiva.

Tras la muerte de su madre (1812) prosigue sus estudios y como resultado publica años después su *Traité de l'association domestique-agricole*. Aunque esta obra contaba en principio nada menos que con ocho volúmenes, al

final sólo se publican dos. Y buena parte del recorte se debe a que la prudencia aconsejaba dejar de lado ciertas teorías sexuales demasiado heterodoxas que quedaron en manuscrito. En él se explica igualmente cómo podría la humanidad organizarse en pequeñas comunidades asociativas (las falanges o falansterios) de acuerdo con principios científicos de asociación humana que nuestro autor pretendía haber descubierto. Pese a su base científica, la propuesta fourieriana no aspira a ninguna certidumbre ni en la realización ni en la duración de esas comunidades, únicamente apunta su posibilidad y su deseabilidad. La búsqueda, que ya nunca abandonará, de un rico patrón dispuesto a financiar su experimento utópico, así como el esfuerzo por conseguir apoyo entre los científicos, periodistas, políticos, etc., señalan igualmente la fragilidad en la que la realización de su utopía está basada.

Trabaja como librero y en 1829 aparece una edición abreviada de algunos de sus escritos bajo el título de *Le nouveu monde industriel et sociétaire*. De nuevo se esfuerza por conseguir alguna atención para sus ideas y, en esa línea, trata de establecer relaciones con los saintsimonianos y los owenitas, aunque más bien intentaba atraerlos a su causa que hacerse partícipe de la de ellos. En vista de su escaso éxito y de la clara oposición entre sus teorías y la de los otros movimientos en temas tan cruciales como la religión o la naturaleza humana, redacta un ataque contra ambas secuelas: *Pièges et charlatanisme des deux sectes de Saint Simon et Owen.*

En 1832 aparece la primera revista semanal del fourierismo, que dura dieciocho meses. Durante esos años da igualmente conferencias y mitines mientras prepara el que será su último libro: *Le Fausse Industrie.* Hace en él, una vez más, una petición para que algún patrón le ayude a establecer su primer falansterio. Igual que sus anteriores intentos con los Rothschilds, el zar de Rusia o

el rey de Francia no habían prosperado, tampoco lo hace el postrero. Su salud había sido mala desde 1831. Muere en 1837.

La clave de su pensamiento está en el tratamiento que realiza de las pasiones humanas, a las que considera como fuente del comportamiento social y político. Distingue doce, divididas en tres categorías. La primera, las cinco pasiones sensuales (gusto, oído, olfato, tacto y vista). La segunda, cuatro pasiones afectivas que mueven a la relación con otros (amistad, amor, familia y ambición). La tercera, compuesta por tres pasiones distributivas (intriga/cabalística; cambio/mariposa y compuesta-/coordinadora de las demás pasiones afectivas y sensuales). Distingue igualmente una decimotercera pasión colectiva: el armonismo o tendencia a relacionar la propia felicidad con la de otros hombres. Esta última constituye el tronco del «árbol de la pasión» del que proceden todas las demás.

El problema, tal como lo veía Fourier, consiste en ordenar la sociedad de tal modo que las pasiones no sean frustradas o reprimidas. En efecto, era en la represión de las pasiones en lo que Fourier veía la causa de todos los males sociales, económicos y políticos de su época. Y dado que las pasiones constituyen pulsiones constantes y su realización difiere de época en época, la historia se convierte para él en un estudio de la represión y sus grados. En este punto no sólo nos hallamos ante un claro antecedente de Sigmund Freud, sino del propio Norman Brown o Herbert Marcuse. Se ha dicho, con razón (Lehouck, 1873, pp. 31-32), que si Fourier se hubiera limitado aquí a dar unas ideas generales sobre la libre expansión del individuo, la obstaculización de las pasiones, la alienación de la falsa civilización, etc., sería

hoy considerado por todos como un genio. Pero por descender al detalle y querer trabajar demasiado bien, quizá comprometió las posibilidades de ser entendido o de suscitar simpatías.

En tanto que la civilización estaba basada en la ignorancia de ciertas necesidades humanas, también es posible realizar el paralelismo en este punto con la obra de Rousseau. Pero donde este último suponía que la pérdida del estado natural era irrevocable, nuestro autor sostenía que era posible liberar las pasiones de las que la naturaleza nos dotó construyendo el ambiente social necesario para ello. Por eso no consideraba al hombre como esencialmente egoísta, sino tendente a la sociabilidad y al altruismo gracias a aquel tronco pasional del armonismo al que nos hemos referido.

Pero, por otro lado, no sostenía (como hacía, por ejemplo, Owen) que la naturaleza humana era moldeada por el ambiente social, sino más bien al contrario. Esto es, reivindicaba la necesidad de construir una sociedad adaptada a la naturaleza de los seres humanos. Lo único que los moralistas parecían haber sido capaces de enseñar era la perversión de los instintos y con ello habían creado más problemas de los que hubiera producido el dejarlos libres a su propio desenvolvimiento. Todos los males de la civilización surgen de la represión y no de las pasiones que constituyen, de hecho, nuestra única esperanza de armonía y felicidad. Y si nuestro autor puede escribir que «el individuo debe encaminarse hacia el bien sometiéndose ciegamente a sus pasiones», es porque, entre otras cosas, se cree capaz de demostrar científicamente tal axioma.

En efecto, Fourier propone la aplicación de la idea newtoniana de atracción al análisis del campo pasional. Así como en la física el universo resultante de la aplicación de ese principio es el equilibrio y la armonía, también una vez sean descubiertos los principios esencia-

les de la atracción pasional y puestos en práctica en el medio ambiente adecuado, el resultado será un orden social equilibrado y armónico. Pero para ello no basta con reformar o reconstruir el sistema social y político vigente. Hay que destruirlo desde sus cimientos y dotar a la sociedad emergente de principios organizativos radicalmente distintos y adaptados a las reales necesidades y pasiones de los humanos. Su posicionamiento teórico exige, por tanto, que dudemos de la necesidad, la excelencia o la permanencia de la civilización.

En esta línea crítica al liberalismo económico que funciona en interés únicamente de las clases parasitarias, con altos costes para los trabajadores, la clase obrera o los desempleados. Su crítica al comercio (recordemos el juramento de Aníbal) se realiza, en un tono que recuerda a los sansculottes, como crítica a los comerciantes culpables de los males del pueblo, de las desgracias, escaseces o desigualdades. Por otro lado, el liberalismo político se muestra incapaz de atajar estos males. Pese a las apariencias (división de poderes, representación, etc.) éste no es más que un sistema de gobierno del más fuerte, que elabora las leyes en su propio y exclusivo beneficio, conduce a la opresión de los más desfavorecidos y, especialmente, de las mujeres. Las tan citadas libertad e igualdad son sólo quimeras en ese mundo sin seguridad económica alguna y con miseria y hambre por todos lados.

La manera de salir de esos problemas está en la función de pequeñas comunidades asociativas, básicamente agrícolas, con una población de 1.500 a 1.800 personas, con distribución arquitectónica específica, edificios comunales, etc. Allí podrían crearse nuevas familias basadas en la estructura armónica de las pasiones por medio de un ambiente basado en la pluralidad asociativa, relaciones de amor y amistad, una cierta emulación y competición, etc. Los falansterios estarían, pues, orga-

nizados para crear una base sólida para el trabajo productivo basada en fuertes vínculos emocionales y sentimientos de simpatía y ayuda mutua. De aquí procede su crítica, a veces feroz, de la familia tradicional. Estamos ante un ejemplo de institución no natural que conduce a la miseria de los seres humanos: el matrimonio es una guerra doméstica basada en el cálculo mercantil y en la que las mujeres llevan la peor parte. Las mujeres son las víctimas más evidentes de una servidumbre que afecta a todos.

Por ello, sólo la poligamia y la poliandria son prácticas alternativas a lo existente. En primer lugar, porque aumentan el placer individual y, además, porque producen fuertes ataduras emocionales a todo lo largo de la comunidad. Dado que la felicidad se define como una plenitud y abundancia de placer, esta organización de las satisfacciones sexuales y la procreación resultaría ser la más adecuada a nuestra naturaleza. Este y otros rasgos similares han hecho que algunos intérpretes hayan definido su utopía como un estado de orgasmo permanente (*vid.* Manuel y Manuel, 1979, p. 661).

Lo cierto es que Fourier reflexionó mucho sobre estos temas, pero siempre mantuvo ambigüedades en su formulación. Muchas veces no revelaba fácilmente algunos detalles de sus teorías sexuales para evitar suspicacias incluso entre sus propios seguidores. Su falta de simpatía por el cristianismo no debe sorprender en este contexto, aun cuando la cosa, desde luego, venía de atrás. Al parecer pasó por una época de terror religioso cuando contaba siete años de edad que le llevó a confesarse de fornicación y simonía (!).

Por otro lado, la organización económica de la sociedad de falanges tampoco sigue las líneas tradicionales de la época. La industria queda en un lugar subordinado y el trabajo manufacturero sólo ocupará la cuarta parte de la jornada laboral. Aunque ineliminable, ese tipo de

trabajo nunca podrá ser, en su opinión, demasiado atractivo. Además, la estructura laboral es sumamente flexible, de modo que nadie trabaja en un solo empleo, nadie es jefe o subordinado el día entero, y las actividades desarrolladas son múltiples y no monótonas repeticiones de lo mismo. Hay que organizar la actividad laboral de tal manera que ningún trabajo socialmente necesario sea descuidado, por lo que un sistema de incentivos se hace inevitable, pero, al tiempo, hay que organizarla igualmente para debilitar o eliminar el deseo de dominio. El tema del trabajo como fuente de gratificación hace su aparición en la obra de Fourier con especial fuerza.

No de menor importancia es el asunto de la educación de los habitantes de los falansterios en el cultivo de estándares comunes de civilidad, saber, etc. Nos hallamos aquí ante un sistema que promueve el desarrollo de las facultades intelectuales y físicas de toda la población. La referencia especial es aquí a las capacidades para el amor o el placer, pero hay también una profunda preocupación por el desarrollo de virtudes sociales, tales como la justicia, la solidaridad, etc. La comunidad cuenta por ello con dos tipos primordiales de educación desde la niñez. Por un lado, la cocina, que aprovecharía la pasión de los niños por la comida y les familiarizaría con el trabajo en equipo, la biología, la química, etc. Por otro lado, la ópera, el arte total, que les pondría en contacto con la música, la danza, el teatro, etc. Desde luego, no es casualidad que se hayan comparado sus falangsterios con un gran hotel (*vid.* Buber, 1978, p. 32).

La política se basa en un sistema de jerarquías de autoridad perfectamente justificables y necesarias, según él, a la buena marcha de la falange. Existe un consejo o regencia que establece y administra las leyes de atracción, distribuye los excedentes, ordena la producción, etc. La composición del consejo no es, sin embargo, democrática. Son aquellos que han contribuido a la

comunidad con una mayor proporción de capital, conocimientos productivos o saberes científicos quienes forman parte de él. Por tanto, en el falansterio persistirían las desigualdades de poder. Es cierto que en él no existirían jueces ni policía ni ningún otro cuerpo coercitivo o represivo, pero no lo es menos que, como Fourier sabía, la justicia impuesta por los iguales y no por autoridades extrañas puede llegar a ser extremadamente cruel, como demuestra el caso de los grupos de pares entre los niños.

En todo caso, el comunismo entendido como propiedad comunal o como igualdad en la propiedad es frontalmente descartado. Como él mismo señala, «la armonía no puede basarse en la comunidad de bienes». Es en la multiplicidad, en la pluralidad, en la variación y en la satisfacción de las pasiones donde está la libertad. La igualdad absoluta no es más que un invento de los filósofos que resulta contrario a la naturaleza humana y un «veneno político». Así, cierta desigualdad de propiedad e ingresos favorece la existencia de incentivos necesarios, y por lo mismo el éxito de las falanges, al tiempo que no destruye las relaciones cooperativas entre los distintos estratos. Todos serán tan ricos en placeres psíquicos y físicos que las diferencias en riqueza se convertirán en poco importantes. Aun cuando los placeres de los ricos fueran mayores y más refinados que los de los pobres, siempre que se garantice un «mínimo social» y una educación unitaria, la cohesión y la integración social quedarían garantizadas. En su opinión, es la pobreza y no la desigualdad la que crea los conflictos sociales (*vid.,* Beecher, 1986, p. 248), y esto, en los tiempos actuales, no parece desde luego el invento descabellado de un utópico arbitrario.

4. Robert Owen

Robert Owen nace en Newton, una pequeña ciudad al norte de Galés, el 14 de mayo de 1771. Muy pronto, a los nueve años, deja la escuela y empieza a trabajar en distintos empleos en Londres. En 1786 se traslada a Manchester, donde tiene ocasión de experimentar directamente las consecuencias de la introducción de telares mecánicos en la industria. Así, es testigo de las dificultades sociales y el incremento de la pobreza y el desempleo, pero, al tiempo, también entrevé la enorme potencialidad del proceso económico que comienza.

Después de 1795 entra en contacto con David Dale, un importante propietario y fabricante de textiles, e inspecciona sus talleres situados en New Lanark. Queda extremadamente impresionado por el lugar y sus posibilidades, de modo que, cuando Dale se jubila, compra junto con otros colegas sus fábricas y, no de menor importancia, contrae matrimonio con su hija Anne Caroline. Desde 1800 y durante un cuarto de siglo, Owen es el director de New Lanark. Allí da inicio a su experimentación organizativa, técnica y social sobre condiciones de trabajo, productividad, etc., es decir, lo que será en adelante el núcleo de su actividad tanto teórica como práctica.

En 1812 publica *A Statement Regarding the New Lanark Establishment*, seguido poco después de una serie de ensayos publicados posteriormente juntos bajo el título *A New View of Society*. Sus escritos pronto le atrajeron nuevos socios en sus empresas fabriles y concitaron la curiosidad y el reconocimiento de líderes de las iglesias, reformadores sociales y, lo que hoy nos parece aún más relevante, la alabanza de economistas como Thomas Maltus, David Ricardo o James Mill. El interés del primer ministro, Lord Liverpool, le permitió además no sólo acceder al corazón del poder político de su país,

sino enviar copias de sus trabajos a los soberanos europeos, al gobierno norteamericano, etc.

En 1816 participa junto con un grupo de empresarios, economistas, políticos, administradores, etc., en un comité formado para investigar las causas de los problemas causados por la depresión económica. Como resultado escribe su *Report to the Committee of the Association for the Relief of the Manufacturing and Labouring Poor* (1817), que, según Cole (1974, pp. 96 y ss.), contiene ya la primera expresión acabada de algunas de sus más importantes propuestas reformadoras.

Viaja en años subsiguientes por Europa y a su vuelta al Reino Unido se presenta, sin fortuna, a las elecciones y escribe uno de sus trabajos más importantes: *Report to the County of Lanark*. En él es apreciable un incremento del radicalismo político de Owen, que critica la propiedad privada, el sistema de salarios, la división del trabajo, etc., y aumenta de este modo su influencia en círculos de la clase obrera.

A mediados de los años veinte comienzan a aparecer cooperativas basadas en el espíritu de sus escritos y puede hablarse propiamente de un movimiento owenita, aun cuando hay quien ha dudado, con razón, que Owen mismo tuviera mucho que ver directamente con él. Es indicativo en este sentido que nuestro autor creyera que los Estados Unidos eran un lugar mejor para desarrollar adecuadamente sus ideas. Compra allí tierra, propiedad de una secta religiosa, y establece New Harmony, que de 1824 a 1839 fue su preocupación fundamental.

La experiencia norteamericana acaba con serios conflictos y con la ruptura definitiva de varias de sus comunidades. Owen cree que el fracaso se debe primordialmente a la falta de un entrenamiento moral adecuado de los ciudadanos. Y eso a pesar de que las prácticas comunitarias estaban vivas allí gracias al origen religioso puritano de sus habitantes. Todo termina en 1827, aun-

que la agonía del experimento se dilata algo más. Con posterioridad se producirán en el Nuevo Continente otras comunidades inspiradas en el ideal owenita, pero ya sin el apoyo o el conocimiento directo de Owen.

A su vuelta a Inglaterra en 1829, nuestro autor se da cuenta del creciente interés que sus teorías reciben por parte de las organizaciones obreras. En un principio no consideró éste como un buen camino a seguir, debido, fundamentalmente, a los elementos conflictivistas que las prácticas políticas de esos grupos llevaban aparejados y que él siempre quiso evitar. También dudaba de la utilidad de ligar sus experimentos cooperativo-comunitarios con las peticiones de reformas electorales y parlamentarias que exigían esas organizaciones en la década de los treinta. Consideraba que la crisis de la sociedad británica se resolvería más por la razón y la argumentación que por la violencia, más por la colaboración que por el antagonismo. Quizá por este posicionamiento, su fase sindicalista con propuestas de federación de sindicatos de trabajadores y empresarios, organizaciones obreras, sociedades cooperativas, etc., terminó muy pronto en un fracaso.

Desde 1834, en todo caso, es perfectamente perceptible en sus enseñanzas un notable incremento del sectarismo y el radicalismo. Comienza una etapa, más o menos mesiánica, en la que recomienda el establecimiento de una religión racional basada en la ciencia de la sociedad y en la caridad fraternal. Sus nuevas ideas al respecto aparecen en la revista *The New Moral World*.

En 1848 visita París en plena revolución con la esperanza de convertir a sus líderes en owenitas. Trabaja en nuevas publicaciones periódicas como el *Robert's Owen Journal* (1851-52) o el *Robert's Owen Millenial Gazette* (1956-58), donde sus visiones políticas y morales, abiertamente milenaristas, encuentran vehículo de expresión. Muere el 17 de noviembre de 1858.

El centro de gravedad de sus teorías reformistas fue la idea de formación del carácter. En *A New View of Society* señalaba que cualquier carácter, del mejor al peor, del más ignorante al más culto, podía formarse de una manera específica si se aplicaban los medios adecuados. El hombre no se hace a sí mismo, sino que es formado por el ambiente social en el que su vida se desarrolla. Esta visión, diametralmente opuesta a la de Fourier y que desencadenaría las iras del autor francés, considera lo que para éste era el problema (la sujeción de las pasiones) precisamente como una parte de la solución (la formación del carácter adecuado). Así, en un tiempo en el que se creía en la inevitable existencia de ciertas lacras sociales (crímenes, ignorancia, pobreza, etc.), Owen reivindicaba la posibilidad de eliminarlas dado que aquéllas no eran más que las consecuencias de condiciones sociales por las que los hombres individuales, después de todo, no podían ser culpados.

Ahora bien, si las circunstancias externas son las que forman el carácter, entonces tanto las clases altas como las bajas están «fijadas» en sus comportamientos tendentes al conflicto por unas condiciones sociales específicas. Basta con un cambio en éstas para que la situación se transforme radicalmente. Dada, en este sentido, la esencial irresponsabilidad de los hombres individuales, Owen pedía a la clase obrera que evitara el odio y la violencia, que consideraba indicativos de locura, en sus relaciones con los poderosos.

Quizá como una consecuencia de lo anterior, la sociedad justa, armoniosa y ordenada es en la descripción de nuestro autor considerablemente utilitarista y materialista. Es decir, la máxima felicidad y la máxima utilidad podían lograrse mediante una reorganización de las condiciones materiales. Pero ¿cuál era esa reorganización necesaria para alcanzar el nuevo tipo de sociedad?

Los tres motivos más abundantemente citados por

Owen como responsables de la infelicidad humana son la religión, la propiedad privada y el matrimonio. Así: «La religión destruye las facultades racionales de la raza humana; la propiedad privada crea pobreza en las masas... el matrimonio genera celos, venganzas, etc.» (*The New Moral World*, I). Nuevas convenciones deben sustituir a las antiguas en los tres campos: una nueva religión racional, la propiedad comunal y la familia de nuevo cuño.

La educación es un elemento crucial aquí. De hecho todos los utópicos creían en su carácter regenerador, lo que no es extraño si consideramos el hecho de que para ellos el método correcto de organización social debía ser uno y sólo uno, de modo que podía ser enseñado a todo el mundo del mismo modo que podían serlo la física o las matemáticas. Por lo demás, Owen creía que este proceso era similar al de la manufactura o la fabricación. Una especie de *poiesis* educativa reemplaza aquí a la tradicional *paideia*. A Owen le gustaba presentarse como un ingeniero que había descubierto la forma de «producir» hombres y mujeres física y moralmente mejores. Se unen en él, pues, tanto la tendencia ilustrada a considerar que la razón se abrirá paso frente a la ignorancia y el oscurantismo para producir luces y un mundo mejor ordenado, como la técnico-científica de corte positivista que cree en la existencia de una básica identidad entre el objeto con el que se enfrenta la ciencia natural y aquellos con los que se las ven las ciencias sociales.

En todo caso, la nueva educación tendrá dos caracteres básicos. Por un lado, será una educación comunal, basada en la comunidad y no en la familia. Por otro, será esencialmente la misma para todos los habitantes sin distinción social alguna. Todos deben educarse como si pertenecieran a una sola gran familia: la comunidad. Después de todo, como dice el himno social owenita: «community is happiness, community is heaven».

En otro orden de cosas, es igualmente necesaria la organización de la sociedad de tal modo que se garanticen a un mismo tiempo la eliminación de la pobreza y la desaparición del desempleo. Ambos temas eran de particular importancia en una época en la que el maquinismo estaba dejando en la calle a miles de trabajadores y creando bolsas de pobreza y desesperación social por doquier. En opinión de Owen el desarrollo de la mecanización era imparable debido al impulso económico que producía, pero, al tiempo, sólo si era controlado de algún modo podía impedirse una quiebra sin precedentes del sistema. Sólo quedaba entonces tratar de encontrar una organización de la sociedad capaz de dar cobijo y trabajo a los desplazados por el maquinismo. En su *Report to the Committee...* (1817), las soluciones a estos problemas tienen un perfil estrictamente técnico y se vinculan a la práctica administrativa de los gobiernos centrales. Pero, ya en 1820 en su *Report to the County of Lanark*, empieza a sugerirse seriamente que la única solución está en una reorganización económica y social sobre la base de la creación de pequeñas comunidades gestionadas a través de principios más racionales. Estas comunidades, en las que la agricultura serviría como mecanismo de absorción de la mano de obra desplazada por la dinámica de la industria, se establecerían sobre la base de propiedad comunal. Sólo en esta formulación quedaría garantizada la reciprocidad de intereses, y, por tanto, la armonía social, a la vez que se resolvían los acuciantes problemas económicos sin merma en la productividad o en la creación de riqueza.

Por otro lado, aunque nuestro autor siempre estuvo preocupado por garantizar un cierto grado de democracia en sus comunidades, lo hizo de una manera no convencional: a través de la revitalización de ciertas formas de participación directa. De hecho, despreciaba el entramado institucional de la democracia de su tiempo:

los partidos, las elecciones, el parlamento. Con todo, mantuvo siempre fuertes reservas a la hora de dotar al pueblo con poderes antes de que recibiera una educación adecuada. Así, la educación debería preceder a la participación y a la instauración de una democracia completa. No hay que olvidar que la raíz de su pensamiento es eminentemente práctica. Sólo la práctica experimental podía funcionar como prueba de la teoría. Como sabemos, su vida transcurrió en implicación directa con problemas prácticos de organización de comunidades basadas en la cooperación. El hecho de que no le sonriera la fortuna en esos experimentos tuvo algo que ver, probablemente, con su prudencia en la concesión de derechos democráticos antes de lograr una adecuada formación de las personas implicadas. New Harmony, por ejemplo, pasó por un período de tutela patriarcal de Owen antes de que éste se decidiera a entregar el poder a sus habitantes, con los resultados, por cierto, que ya conocemos.

Ahora bien, dado su rechazo de la violencia y de los métodos revolucionarios, así como su escasa simpatía por el proceso de ampliación del sufragio y la democracia representativa, los mecanismos de transformación social dirigidos hacia la consecución de sus propuestas se convertían en un problema. Owen buscó la solución, como tantos otros, en el apoyo de los poderosos, que acabarían sucumbiendo a la racionalidad de sus proyectos de cambio. Pero también hay otro elemento en su obra extremadamente importante a este respecto. Poco a poco se va haciendo patente, en su obra y en su práctica, que Owen cree en el advenimiento de un nuevo tiempo de armonía y felicidad que sería producto de una misteriosa concatenación de circunstancias de las que no estaría ausente una especie de revelación que convirtiese a los hombres a sus teorías. En una palabra, la teoría de Owen a este respecto se escoró fuertemente hacia el

milenarismo: «Este... es el Gran Advenimiento... la segunda venida de Cristo... que revelará la verdad a los muchos... el tiempo ha llegado en el que el milenio está a punto de comenzar» (*The New Moral World*).

BIBLIOGRAFIA

Una edición manejable de las obras de Saint Simon es *Oeuvres de Claude-Henri de Saint Simon*, en seis volúmenes y editada en París (1966). Con todo, es muy interesante la selección y la introducción que G. Gurvitch realiza en *La Physiologie Sociale: Oeuvres Choises*, París, 1965; e, igualmente, las que lleva a cabo G. Ionescu en *The Political Thought of Saint Simon*, Londres, 1976 (trad. esp. C. Melchor y F. Rodrigues para el FCE, México, 1983).

Respecto de Robert Owen deben consultarse R. Owen: *A New View of Society and Report to the County of Lanark*, Harmondsworth, 1970, y R. Owen: *The Book of the New Moral World*, Nueva York, 1970, etcétera.

Finalmente, en lo que hace a Charles Fourier pueden verse sus *Oeuvres Complètes*, París, 1966-68, editadas en 12 volúmenes por S. Debout-Oleskiewicz.

Existen versiones españolas de algunas de las obras de los autores que nos han ocupado en este capítulo. Así, de Saint Simon (*El catecismo de los industriales*, Orbis, Barcelona, 1986; *De la reorganización de la sociedad europea*, IEP, Madrid, 1975; etc.); de Fourier (*El extravío de la razón*, Grijalbo, Barcelona, 1974; *El nuevo mundo industrial y societario*, FCE, México, 1989; etc.); de Owen (*Nueva visión del mundo*, Hacer, Barcelona, 1981).

También se han editado selecciones de textos conjuntas como en F. E. Manuel and F. P. Manuel, eds.: *French Utopias*, Nueva York, 1968; P. Bravo, ed.: *Socialismo Premarxista*, IEP de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1961; y, más recientemente, I. de Cabo, ed.: *Los socialistas utópicos*, Ariel, Barcelona, 1987.

La contextualización de sus escritos en la tradición del socialismo puede encontrarse en G. Lichtheim: *Breve historia del socialismo*, Alianza, Madrid, 1970; L. Kolakowski: *Las principales corrientes del marxismo*, tomo I, Alianza, Madrid, 1982; G. D. H. Cole: *Historia del pensamiento socialista, I. Los precursores 1789-1850*, FCE, México, 1974; y A. L. Morton: *Las utopías socialistas*, Madrid, 1970.

Su consideración desde la historia de las utopías puede confrontarse en el capítulo correspondiente de H. Ross: *Utopias Old and New*,

Londres, 1938. También en las páginas que les dedican E. Bloch (*El principio esperanza*, II, Aguilar, Madrid, 1979), M. Buber (*Caminos de Utopía*, FCE, México, 1978) o B. Goodwin y K. Taylor (*The Politics of Utopia*, Nueva York, 1982). Resulta imprescindible aquí F. E. Manuel y F. P. Manuel: *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge Mass, 1979 (versión española en Taurus, Madrid, 1989, 3 vols.).

Textos que tratan específicamente de los tres autores aquí estudiados, así como de otros a los que cabe considerar en su misma tradición, serían Alexandrian: *Le Socialisme Romantique*, París, 1979; K. Taylor: *The Political Ideas of Utopian Socialists*, Frank Kass and Co., 1982; B. Goodwin: *Social Science and Utopia*, Sussex, 1978; J. Ch. Petitfils: *Les socialismes utopiques*, París, 1977.

Abordan el análisis específico de la obra de Saint Simon, F. A. Hayeck: *The Counter-Revolution of Science. Studies on the Abuse of Reason*, Nueva York, 1955; P. Ansart: *Sociologie de Saint Simon*, París, 1970 (versión española en Península, Barcelona, 1976); E. Durkheim: *Le socialisme*, París, 1946 (versión española en Ed. Nacional, Madrid, 1982, en edición preparada por R. Ramos Torre). También la *Historia del saintsimonismo* de S. Charlety (Alianza, Madrid, 1978) y V. Martino: *Saint Simon, tra scienze e utopia*, Bari, 1978.

Sobre Fourier hay que consultar R. Barthes: *Sade, Fourier, Loyola*, París, 1971; el capítulo que le dedica L. Mumford: *The Story of Utopias*, Nueva York, 1971; N. V. Riasanovsky: *The Teaching of Charles Fourier*, Berkeley, 1969; J. Goret: *La pensèe de Fourier*, París, 1974; y el número monográfico de la *Revue International de Philosophie* xvi, 1962. También E. Lehouck: *Fourier aujourd'hui*, París, 1966 (trad. esp. M. T. López Parinas: *Fourier o la armonía y el caos*, Barcelona, 1973); R. Schérer: *Charles Fourier ou la contestation globale*, París, 1970; y el excelente J. Beecher: *Charles Fourier. The Visionary and His World*, Londres, 1986.

En el caso de Owen los ensayos conmemorativos del 200 aniversario de su nacimiento que se recogen en S. Pollard y J. Salt, eds.: *Robert Owen*, Londres, 1971; e, igualmente, G. H. D. Cole: *The Life of Robert Owen*, Londres, 1965; el simposio editado en J. Butt ed.: *Robert Owen*, Newtton Abbot, 1971; así como A. Taylor: *Visions of Harmony*, Oxford, 1987, y R. Miliband: «The Politics of Robert Owen», *Journal of the History of Ideas*, xv, 1954.

Capítulo III

Karl Marx: De la superación del Estado a la dictadura del proletariado *

Ramón Máiz

Pero allí donde comienza su acción organizadora, donde se abre paso su fin inmanente, *su* alma, *el socialismo se deshace de su envoltorio* político.
Karl Marx, Notas críticas al artículo «El Rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano». OME, 5; 245

Constituye ya un lugar común, al tiempo que inevitable punto de partida de una plausible exposición de su pensamiento, admitir que Marx, uno de los pensadores políticos más influyentes de la modernidad, no elaboró un análisis teórico de la política y el Estado con carácter riguroso y sistemático. En efecto, su obra en este ámbito

* El autor desea dejar constancia de que el presente texto se ha beneficiado, en la medida de lo posible, de las críticas y sugerencias de Miguel Cainzos, y resulta ampliamente deudor, asimismo, de las discusiones mantenidas, desde hace años, en torno a Marx y al marxismo, con Ludolfo Paramio.

se compone de análisis fragmentarios y dispersos, a menudo coyunturales, que abarcan diversos géneros: ensayos crítico-filosóficos en torno a Hegel, historia y periodismo político sobre los acontecimientos contemporáneos de Francia, manifiestos e intervenciones en el seno de las organizaciones socialistas de la época, etc. Fragmentación y dispersión a las que ha de añadirse el carácter, no ya heterogéneo, sino estrictamente contradictorio de sus tesis, modelos y perspectivas de análisis

Buena muestra de todo ello, lo constituye el rotundo fracaso de los más serios intentos, hasta la fecha, ora de sistematizar sus escritos sobre la política y el Estado (Hennig, Hirsch, Reichelt y Schäfer, 1979), ora de reconstruir unitaria y coherentemente, en rigor filológico, la irregular y esquiva trayectoria del discurso marxiano sobre la política (Draper, 1977, 1978 y 1986; Hunt, 1974 y 1984).

En este sentido, algunos análisis solventes han detectado, en lo fundamental, dos divergentes líneas argumentales en la teoría de Marx que podrían denominarse, respectivamente, *paradigma de la producción* y *paradigma de la lucha de clases.*

El primero de ellos, que constituye claramente su línea argumentativa principal, se consolida en la trayectoria teórica de Marx a partir de *La ideología alemana* (1846). Reinterpretando el concepto hegeliano de *sociedad civil* como *modo de producción,* en cuanto «verdadero lugar y escenario de toda la historia», articula descompensadamente a favor de la primera, estructura y acción, colapsándolas, al hilo de una subyacente distinción entre contenido material y forma social (Rundell, 1987), y remitiendo, consecuentemente, la dimensión política a un discurso concerniente a la exteriorización de los intereses de clase. De este modo la síntesis marxiana de una teoría del *sistema* capitalista (centrada en su contradicción interna y su crisis estructural) con una teoría de

la *acción* social (en cuanto antagonismo clasista), posee como supuesto central la existencia dé una subyacente totalidad estructural (el modo de producción capitalista) cuya lógica determina y atraviesa todos los ámbitos sociales. Correlativamente, no sólo los diversos elementos de la sociedad civil y el Estado resultan entendidos como instituciones burguesas subordinadas a la dinámica del principio organizativo capitalista; sino que además: «todas las luchas que se libran en el seno del Estado, la lucha entre la democracia, la aristocracia y la monarquía, la lucha por el derecho de sufragio, etc., no constituyen sino las formas ilusorias bajo las que se ventilan las luchas reales (*wirklichen Kämpfe*) entre las diversas clases» (*Die deutsche Ideologie,* MEW, 3, p. 33).

Sin embargo, el «rotundo mentís» (Engels) de la historia política contemporánea a una tal liquidación de lo político, originaría un peculiar desplazamiento a través del cual Marx, sin admitirlo nunca explícitamente, e incluso remitiéndose a su paradigma principal como telón de fondo, tendría que reconocer, en sus escritos históricos (*La lucha de clases en Francia, El dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte, La guerra civil en Francia*), una autonomía y sustantividad al ámbito de la política y el Estado «ciertamente más amplia de lo que sus preconcepciones teóricas habían previsto» (Elster, 1985, p. 398). En efecto, en estos textos, el modelo fuerzas/relaciones de producción no determina directamente el análisis de los agentes sociales que se complejifica y se flexibiliza notablemente más allá de la dicotomía burguesía/proletariado. Asimismo, en los escritos históricos el análisis de la ideología, de lo simbólico y las luchas políticas desborda reiteradamente, como veremos, el modelo reduccionista *forma/contenido* deudor del paradigma principal.

Existe toda una ingente tradición de marxología centrada en cohonestar ambas líneas argumentales, ora com-

patibilizándolas como concreción o «teoría especial» (Draper, vol. 2, p. 587); ora postulando la presencia de «enunciados auxiliares» del paradigma principal, más flexibles y complementarios, «que no presentan inmediatas dificultades para su teoría general» (Gilbert, 1981, p. 12). Resulta patente, sin embargo, la tensión y aun incompatibilidad última entre ambas series de argumentaciones y análisis, desde su propio punto de partida, hasta su posterior desarrollo y conclusiones. Ciertamente, Marx en estos escritos razona, no ya paralelamente, sino *contra* su paradigma principal, de tal suerte que en la medida en que procede a análisis complejos de coyuntura, provee de agudas observaciones sobre el sistema de dominación de su época, etc., lo hace vulnerando el núcleo duro de su filosofía de la historia. En esta última, la política y el Estado se derivan y resultan agotados por las determinaciones que manan del sistema de clases definido por las relaciones de producción. En aquéllos, por el contrario, el Estado aparece dotado de un amplio grado de autonomía, dominando incluso a la sociedad y los agentes sociales político-ideológicamente constituidos. Se trata, esta última, en buena medida, de una «creatividad ilícita», pues contraviniendo la argumentación principal, no se halla presente en el plano *teórico*. Esto es, no procede a la reformulación de aquélla, y en lugar de corregir el paradigma, simplemente lo normaliza, «*mostrando* que se ha tomado en cuenta lo que la teoría no *dice*»[1]. Las razones de ello, por lo demás, son obvias: «haber desarrollado la teoría que estaba meramente implícita en sus análisis hubiera conducido a Marx a poner en cuestión alguna de sus generalizaciones más típicas [...] hemos de considerar esta ausencia como un *lapso* y, por tanto, como el *síntoma* de un conflicto intelectual» (Pérez Díaz, 1978, p. 133).

[1] Gouldner, A., *Los dos marxismos*, Madrid, 1983, p. 330.

Así, y en lo tocante a la política y al Estado, en buena medida Marx permanece ciego teóricamente a sus propios descubrimientos, reiterando y remitiéndose, incluso en estos escritos históricos, a las tesis generales derivadas del paradigma de la producción. Por ejemplo, el Estado de Bonaparte *debe,* en última instancia, a su juicio, «representar» forzosamente a una clase. Sin embargo, hemos de precisar que las razones de la omnipresencia de la problemática principal, incluso en aquellos escritos menos deudores de sus postulados deterministas, ha de rastrearse más en el exceso de ambición, complejidad y desmesura del modelo marxiano de ciencia, que en su supuesta rudeza, tosquedad o primitivismo. En concreto, han de elucidarse, muy especialmente, en el modo en que el *materialismo histórico* en Marx desborda reiteradamente su estatuto de estricta hipótesis científico-social, en el seno de una *teoría* de la historia, para prolongarse en ambiciosa, idealista *deutsche Wissenschaft,* como omniexplicativa *filosofía* de la historia. Es este endémico exceso y desbordamiento de un empíricamente contrastable programa de investigación, vinculado a una política revolucionaria socialista, característico de aquel «original metafísico autor de su propia ciencia positiva»[2] —ambición deudora del idealismo alemán clásico, indiscutible contexto intelectual marxiano— donde han de ubicarse las raíces del bloqueo, de la imposibilidad última de corrección del paradigma para dar cabida sistemática a una teoría política sustantiva. La filosófica pretensión de conocimiento de las leyes generales del desarrollo social, la voluntad holística que de su *sistema* se desprende, ocluye el desarrollo de la ciencia empírico-teórica de Marx, impidiendo su adecuación a la facticidad histórica, impulsando generalizaciones, paralogismos, así

[2] Sacristán, M., «El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia», en *Sobre Marx y marxismo,* Barcelona, 1983, p. 364.

como la peculiar ontologización de determinadas categorías («trabajo», «producción», «revolución», etc.). Las hipótesis del materialismo histórico se ven, de esta suerte, desnaturalizadas, hipostasiadas a rango de explicaciones globales, de verdades de contenido, que convierten en meros subproductos las instituciones, el Estado, la propia acción política, la racionalidad de la elección individual.

Ciertamente, es el mismo movimiento el que guía a Marx, en su itinerario científico personal, a la superación de la crítica jovenhegeliana; a saber: a la procura de rigor teórico, a la incorporación de un momento científico-positivo en su modelo, a la vinculación de su programa con la política progresista del movimiento obrero de la época... el que le conduce inevitablemente a un imaginario dominado por la metafísica teleológica y la «dialéctica» totalizante, obstaculizando, cuando no bloqueando irremisiblemente, su proyecto científico-social en el ámbito de lo político, por exceso de determinación causal-explicativa, de generalización funcional y especulación idealista.

1. Periodización de la obra de Marx

De esta onmipresente matriz filosófica, deudora del contexto semántico-conceptual del idealismo alemán, al que Marx se mantendría fiel durante toda su vida, se deriva la necesidad de clasificar su heterogénea obra, en lo que a la problemática de la política y el Estado respecta, en ajenidad a toda cesura radical o «ruptura epistemológica» entre el «joven» y el «maduro» Marx[3].

[3] La problemática de la *ruptura epistemológica* —teorizada clásicamente por Althusser, L., en *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires, 1968— desconsideraba precisamente la permanencia esencial del mode-

Por el contrario, partiendo de la esencial permanencia del modelo inmanentista hegeliano que posteriormente examinaremos, deberá atenderse a las continuidades y discontinuidades relativas de una problemática —la política y el Estado— que reiteradamente permanece marginal y subordinada en el seno del discurso marxiano.

A los efectos que aquí interesan podríamos fijar la siguiente periodización:

a) En primer lugar deben situarse los escritos de juventud previos a 1842. En especial el ensayo sobre la censura prusiana (*Bemerkungen über die neueste preussische Zensurinstruktion*), así como los artículos publicados en el órgano de los liberales de izquierda renanos *Die Rheinische Zeitung* en torno a la libertad de prensa, los robos de leña, etc. En estas intervenciones y en una perspectiva de liberalismo radical, Marx procede a una crítica de la pseudorrepresentación, los rasgos feudales y el principio monárquico del Estado prusiano de su tiempo, desde una temática de la «realización» de la racionalidad jurídico-política de la modernidad, en polémica contra los principios consuetudinarios de la escuela de Savigny.

Frente al orden del privilegio, Marx reivindica la igualación jurídica de los ciudadanos en el nuevo orden del derecho, conceptuando la ley como «existencia impersonal de la libertad» y la codificación como instrumento necesario de la modernización alemana. De ahí su consideración del código civil como la «Biblia de la libertad de un pueblo» (*Die Freiheit Bibel eines Volkes* MEW, 1, p. 12). Un horizonte intelectual, en definitiva, propio de un «filósofo liberal del derecho» (Guastini, 1974, p. 13).

---

lo hegeliano en el Marx maduro: «Fundando la teoría de la historia (materialismo histórico), Marx, en un solo y mismo movimiento, rompió con su conciencia filosófica ideológica anterior y fundó una nueva filosofía (materialismo dialéctico)», *op. cit.*, p. 24.

Se trata de una crítica al Estado prusiano que se prolonga y se entrevera ocasionalmente, sin embargo, con una adicional crítica interna de la teoría clásica del Estado y su voluntad general representativa —pues «ningún Estado responde a su concepto» (MEW, 1, p. 149)— desde una óptica rousseauniana de la participación en cuanto «autorrepresentación» (*Selbstvertretung*), o radical-kantiana: «autodeterminación» (*Selbstbestimmung*).

b) El segundo agrupamiento de escritos, a efectos de la teoría política de Marx, es el integrado por la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (1843), *La cuestión judía* (1844) y la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844). Todas ellas suponen un salto cualitativo en el pensamiento marxiano por cuanto revelan tanto una primera asunción profunda del sistema de Hegel y su dialéctica, cuanto una específica redefinición materialista, vía Feuerbach, de ésta.

Ya se trate de cuestiones de método —crítica del apriorismo e idealismo hegelianos— ya en lo que a la política y el Estado atañe —crítica de la idea de representación y del formalismo de la igualación formal de los *citoyens*— emergen en aquellas postulados que permanecerán sustancialmente intocados en la posterior obra de Marx. Entre estos últimos pueden señalarse la «verdadera democracia» o la «desaparición del Estado», así como la «abstracción» propia del Estado capitalista.

c) Las obras posteriores —*La Sagrada Familia* (1844), pero, sobre todo, *Miseria de la filosofía* (1846) y *La ideología alemana* (1846)— constituyen tanto un desarrollo de temas apuntados en el grupo anterior —crítica del «formalismo» y la «falsa abstracción» del derecho y Estado modernos— cuanto la novedosa aparición primera del «materialismo histórico» y la crítica de la separación de sociedad civil y Estado, así como del tradicional privilegio genético-explicativo del segundo sobre la primera. Una sociedad civil concebida como el

verdadero lugar y escenario de toda la historia vuelve «formas ilusorias» al Estado y a la política *tout court*. La reformulación apuntará, a partir de ahora, más que a la demanda de un «Estado real», a la abolición de las relaciones de producción capitalista y, sobre todo, de la propiedad privada. El comunismo se perfila definitivamente como el objetivo inmanente de la sociedad capitalista, realización de la «esencia comunista del hombre» concebido como conjunto de relaciones sociales y su portador, el proletariado, como clase universal cuya liberación implica la liberación de la entera sociedad.

d) El cuarto grupo de textos marxianos se halla compuesto por los «escritos políticos» y los «escritos históricos» elaborados por Marx a partir de 1848. Entre los primeros, desde luego, el *Manifiesto del partido comunista* (1848) y la *Crítica al Programa de Gotha* (1875). Entre los segundos, *La lucha de clases en Francia* (1850), *El dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte* (1852) y *La guerra civil en Francia* (1871).

Mientras en los escritos políticos se muestran con claridad las limitaciones —reduccionismo, teleología, catastrofismo histórico, mitificación del proletariado en el *Manifiesto*; fundamentalismo, doctrinarismo, descrédito de la democracia en la *Crítica*—, en los segundos Marx se ve obligado reiteradamente a analizar el Estado y la política francesa coetáneos, contradiciendo sus propios presupuestos teóricos, con mayor autonomía (*Selbständigkeit*) para el primero y complejidad clasista, cultural e ideológica en lo que a la segunda se refiere. Presupuestos —entendiendo por tales, no el *materialismo histórico sensu stricto*, sino el más vasto imaginario del *paradigma de la producción*— que sin embargo se reiteran una y otra vez como telón de fondo de los análisis en curso. Como señalaría Engels en la introducción de 1895 a *Klassemkämpfe*: «El método materialista se limitó en estos escritos simplemente a reconducir los conflictos políticos a

luchas de intereses entre clases sociales [...] y a demostrar el carácter de los partidos políticos como expresión más o menos adecuada de las clases o fracciones de clases» (MEW, 27, p. 231).

e) El quinto y último grupo en que se puede estructurar la obra de Marx a los efectos que aquí interesan es el integrado por el fruto de sus largos años de investigación sobre el modo de producción capitalista: *El Capital* (vol. 1, 1867), y los trabajos preparatorios del mismo: *Teorías de la plusvalía* (1861-1863) y los *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (1857-1858). Ante todo, una constatación se impone: la problemática derivada del «paradigma de la producción», dominante en *El Capital*, excluye por definición, como se verá, todo análisis sustantivo sobre el Estado y la política. Ausencia, por lo tanto, *sistemática* y no meramente ocasional producto del azar biográfico que habría impedido a Marx redactar el proyectado capítulo sobre el Estado.

Ello no obsta, sin embargo, a la presencia de una serie de apuntes fragmentarios y parciales que, al hilo del argumento principal, explicitan de modo genérico elementos teóricos sobre el Estado capitalista en estricta conexión, por lo demás, y ello resulta decisivo subrayarlo, con la vertiente más hegeliana y dialéctica del discurso marxiano. Implícitamente las más de las veces, el Estado se presenta como *abstracción* alzándose sobre el modo de producción fundado en la división y abstracción del trabajo como «trabajo humano igual», así como en el intercambio de productos que incorporan fuerza de trabajo bajo el equivalente ilusorio de las mercancías. Síguese de ello que los poseedores de mercancías deban reconocerse recíprocamente para la funcionalidad del sistema capitalista como propietarios privados (*bourgeois*) y, simultáneamente, como ciudadanos (*citoyens*) libres e iguales en derechos. La igualdad y libertad «formales» de los sujetos de derecho, así como la propia universalidad

del ordenamiento jurídico en cuanto ley general, deviene correlato de la «desarticulación» privada de la sociedad civil, así como del carácter mercantil de la mediación social dominante.

Fijada, pues, la periodización antevista, pasemos al análisis de los argumentos y tesis fundamentales que vertebran el discurso marxiano sobre la política y el Estado.

2. La filosofía de la historia: inmanentismo y teleología holística

Como ya se ha apuntado, no sería el *materialismo histórico* en sus hipótesis básicas —a verificar en cualquier caso empíricamente—, sino la extrapolación idealista, «dialéctica», del mismo, su desbordamiento del cauce del programa de investigación, su desmesura metafísica, en fin, los responsables del estatuto precario, subordinado, incluso del no-lugar, en sentido estricto, de la política y el Estado en la obra marxiana deudora del paradigma de la producción. En otros términos, el reduccionismo economicista al que generalmente y con razón se achaca la impensabilidad sustantiva de lo político en Marx, ha de ser explicado y, sólo así, entendido en su eficacia última, en cuanto momento inserto en un más amplio horizonte filosófico; a saber: el *inmanentismo holista y teleológico* de la «ciencia alemana».

En un pensador con la voluntad de sistema de Marx, quien consideraba su obra como «un todo artístico», este horizonte filosófico se muestra como algo más que mera servidumbre del *estilo*. Y, ciertamente, lejos de constituir un «residuo», «producto del descuido y los excesos retóricos»[4], deviene clave de bóveda de la red semánti-

[4] Levine, A.; Sober, E., y Olin Wright, E., «Marxism and methodological individualism», *New Left Review*, 162, 1987, p. 65.

co-conceptual de su discurso mayor, revelando el hilo conductor de su coherencia intelectual.

En efecto, pese a haber rechazado la dialéctica hegeliana *per se,* no cabe la menor duda de que Marx trabajó largamente, sin embargo, en el seno del modelo sistemático construido por Hegel (Reuten y Williams, 1989, p. 3; MacCarney, 1990, *passim*). Ciertamente, Hegel, por más que «puesto sobre sus pies», se alza claramente, más allá de las sucesivas críticas, como contexto lingüístico y fundamento filosófico último de Marx. El doble «retorno» explícito de éste a su mentor —es decir: a la *Fenomenología del espíritu* en los *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte* de 1844 y a la *Ciencia de la lógica,* a partir de 1850, en la redacción de los *Grundrisse* y *Das Kapital*— no constituye sino la manifestación externa de una fidelidad esencial posthegeliana, la cual se manifiesta en el característico inmanentismo dialéctico que tan precario estatuto teórico reserva, como luego veremos, a la política.

Puede afirmarse, en este orden de cosas, que el paso intelectual más importante de la biografía de Marx, usualmente oscurecido por el posterior, si bien breve, entusiasmo por Feuerbach, fue su conversión al hegelianismo, a su llegada a la universidad de Berlín en 1841: «Dejé atrás el idealismo que, en el camino, había nutrido con Kant y Fichte, y fui a buscar la idea en la cosa misma» (carta a Heinrich Marx, 10-XI-1837). En concreto, lo que Marx valoró inicialmente en Hegel fue la pretendida superación por parte de este último de aquella clásica cesura entre «es» y «debe» que condujera a Kant y a Fichte a la eliminación de un valor intrínseco de la historia y a la crítica externa de la misma. Para Hegel, por el contrario, la razón se encarna en la historia, cuyo sentido último reside precisamente en la superación, como momento necesario del desarrollo histórico, de todo dualismo de valor y hecho, libertad y

necesidad, ideal y real, sujeto y objeto. Devendría, por todo ello, cometido señero de la *Wissenschaft* hegeliana la distinción entre *esencia* y *apariencia,* entre la verdad profunda de la historia y lo meramente contingente: «*Was wirklich ist das ist vernünftig, was vernünftig ist das ist wirklich*», «lo real es racional, lo racional es real» (*Grundlinien der Philosophie des Rechts,* «Vorrede»). La libertad ya no consistiría, a diferencia de Kant, en la elección de un ideal con que enjüiciar el mundo, sino en conocimiento y aceptación de los designios de la razón ínsita en la historia misma como potencialidad, en la reconciliación, en suma, de la voluntad individual con la voluntad general de la razón que se despliega en la historia [5]. Esta búsqueda de la idea en lo real de impronta hegeliana, articulada sobre términos clave como *inmanencia, desarrollo, contradicción...,* promueve, en el joven Marx, decisivas consecuencias en el orden de lo político: «En la expresión práctica del mundo, en que el derecho, el Estado, la naturaleza y la totalidad de la filosofía consisten, el propio objeto ha de ser estudiado en su *desarrollo* mismo y no deben introducirse divisiones arbitrarias» (carta a Heinrich Marx, 1843).

Concepto hegeliano de *Entwicklung* (procedente de la *Phenomenologie des Geistes*) que implica un modelo de conocimiento científico atento a dar cuenta del despliegue de la cosa misma, y ajeno, por definición, a una

---

[5] Para un acercamiento a la problemática hegeliana de la «razón en la historia», *vid.* Taylor, Ch., *Hegel,* Cambridge, 1975, quien subraya al respecto: «En Marx la tesis equivalente a la astucia de la razón se basa en la noción de la naturaleza específica del hombre. Lo que otorga significado oculto a las acciones del hombre en la historia es la desconocida naturaleza del hombre. Pero con la puesta en primer plano de la última contradicción, ello se torna consciente. Los hombres descubren qué son en realidad y puesto que el agente es el hombre genérico, aquellos capaces de actuar al nivel de la humanidad como totalidad, esto es, el proletariado, pueden discernir claramente sus acciones. Dicho de otra manera: el agente de la historia que corresponde a la *razón* hegeliana es el hombre genérico», *op. cit.,* p. 419.

fundamentación de tipo deductivo o empírico-validativo. Como se ha señalado al respecto: «El criterio de esta metodología hegeliana es considerar científica sólo la explicación por lo que se podría llamar la ley interna de desarrollo del objeto, entendida como algo que no se puede captar desde fuera»[6].

Adoptando drásticamente este *inmanentismo* (Berki, 1983, p. 94), Marx rechaza toda «utopía» (y todo juicio moral externo), como ideal orientador y crítico de la transformación de la sociedad de su tiempo. De ahí, por ejemplo, su concepción del comunismo como «movimiento de la sociedad existente» y el origen de su alegada superioridad frente a los predecentes franceses: *socialismo científico,* en definitiva, *vs. socialismo utópico.* En palabras tan reveladoras como tempranas de *La ideología alemana* al respecto: «El comunismo no es un estado (*Zustand*) que debe implantarse, un ideal al que haya de sujetarse la realidad. Llamamos comunismo al movimiento real que supera el actual estado de cosas. Las condiciones de este movimiento se desprenden de las condiciones actualmente existentes» (*Die deutsche Ideologie* MEW, 3, p. 35).

El inmanentismo hegeliano, se alza, pues, como columna vertebral filosófica del sistema de Marx, como punto de partida que lo conduce a la procura en el orden de lo realmente existente de lo que se conceptúa elocuentemente como *Selbstzweck* (*Kritische Randglossen,* MEW, 1, p. 409), esto es, como el «fin inmanente» de la historia. A resultas de todo ello, las categorías de *Entwicklung* («despliegue»), *Aufhebung* («superación») y *Widerspruch* («contradicción») devienen centrales en un modelo *dialéctico* donde el surgimiento de las nuevas formas se deriva de la lógica inmanente de las premisas de la realidad.

[6] Sacristán, M., *op. cit.*, p. 324.

Modelo que, a su vez, reclama una ciencia, en el sentido antevisto de ambiciosísima «ciencia alemana», que dé cuenta de esas leyes internas de movimiento, insertándose, a la vez, como un momento esencial de la superación del capitalismo.

Lejos, pues, de constituir una temática de juventud, la dialéctica inmanentista constituye un presupuesto que emerge, explícita o implícitamente, de modo constante en la obra de Marx. Lo encontramos en el *Manifiesto comunista,* donde se afirma, por ejemplo, que el desarrollo de la gran industria pone las bases de la crisis final del capitalismo, derivando de tal postulado la célebre sentencia: «Lo que la burguesía produce son sus propios enterradores.» Otro tanto sucede en *La ideología alemana,* donde, por ejemplo, el «encadenamiento de las fuerzas productivas por las relaciones de producción» deviene portadora de una implícita exigencia inmanente de transición (MEW, 3, pp. 32 y ss.). Volvemos a detectar tal presupuesto en *La guerra civil en Francia,* toda vez que en este texto no se valora la Comuna parisina tal y como realmente fue sino como podría ser, potencialmente: «Marx eleva las decisiones *posibles* de la Comuna y sus ordenamientos *potenciales,* a paradigmas para una sociedad futura. No es La Communne de París en 1871 la que provee ese modelo, sino la razón inmanente que Marx vislumbra si aquélla hubiese sobrevivido» (Avineri, 1983, p. 323). Y es que, de principio a fin, el inmanentismo de corte teleológico recorre esta última obra y concluye mostrándose abiertamente al abordar la política socialista: «Los obreros no tienen ninguna utopía lista para ser implantada *par décret du peuple.* Saben que para conseguir su propia emancipación, y con ella esa forma superior de vida hacia la que tiende irresistiblemente la sociedad actual por su propio desarrollo económico [...], no tienen que realizar ningunos ideales sino, simplemente, liberar los elementos de la nueva sociedad que la vieja

sociedad burguesa agonizante lleva en su seno» (*Der Bürgerkrieg in Frankreich*, ed. 1891, MEW, 17, p. 342).

Finalmente, en *El Capital* se muestra asimismo al socialismo emergiendo del desarrollo inmanente del capitalismo. Así, en el Libro III, el cooperativismo resulta interpretado como la superación de la antítesis capital/trabajo. Y otro tanto sucede, por ejemplo, con las consecuencias implícitas en las sociedades anónimas: «El resultado del desarrollo superior de la producción capitalista es un elemento transitorio necesario para la reconversión del capital en propiedad de los productores, pero ya no como propiedad privada de productores individuales, sino como propiedad de productores asociados, como propiedad directamente social... He ahí la superación del modo de producción capitalista dentro del propio modo de producción capitalista, una contradicción que se suprime a sí misma que, *prima facie*, se expresa como mero punto de transición hacia una nueva forma de producción» (*Das Kapital*, III, MEW, 25, p. 627).

3. Holismo radical y reduccionismo economicista

Conjuntamente con todo lo antedicho, el modelo hegeliano, por más que corregido, «puesto sobre sus pies», con el materialismo de Feuerbach y ulteriormente formulado desde lo social, promueve, asimismo, en el discurso marxiano una suerte de racionalidad de lo real concebida como *racionalidad del sistema*, esto es, la imagen del capitalismo como una totalidad autorregulada (holismo). Y al propio tiempo —a tenor de la sentencia hegeliana: «La verdad es la totalidad», en el sentido de completud procesual, histórica— el movimiento real se presenta como irresistiblemente dirigido a su fin inma-

nente por una profunda racionalidad histórica (teleología). La ciencia social, a partir de la presuposición de un tal significado objetivo de la historia, ha de asumir como programa el desvelamiento, por encima de la «falsa conciencia» de los actores sociales, de una racionalidad subyacente fijada en el sustrato más hondo de lo social. De este modo, la interioridad de la contradicción a la estructura y la determinación estructural de la acción en ajenidad a cualquier contingencia, integran el correlato indispensable de una supuesta inteligibilidad absoluta de lo histórico-social.

Ahora bien, el inmanentismo marxiano se traduce ante todo, decíamos, en una afirmación de la racionalidad de lo real concebido como sistema. La sociedad entendida como *totalidad social* se postula, en consecuencia, como un proceso de desarrollo movido por sus contradicciones internas, progresiva y dialécticamente «superadas» en una unidad superior, donde las estructuras son las causas de las estructuras y los individuos tan sólo «soportes» de las relaciones sociales. Estos últimos, de hecho, devienen en el modelo de Marx meros agentes de unas fuerzas sociales impersonales —*Spielball fremder Mächte*: «juguetes de fuerzas extrañas» como se señala en *La cuestión judía* (MEW, 1, p. 355)— y sus acciones o elecciones simples consecuencias de las leyes inmanentes, cuya naturaleza ha de rastrear el «sistema científico» de la «crítica de la economía política». Sistema científico que, considerando a los individuos «en cuanto personificación de categorías económicas, portadores de determinadas relaciones e intereses de clase» (*Das Kapital*, «Vorwort 1 Auflage», MEW, 23, p. 16), y deudor de la epistemología hegeliana de la globalidad, constituye el correlato ineludible del holismo radical marxiano: «A partir de *La ideología alemana* [...] la noción de totalidad social entendida como un sistema de dinámicamente cambiantes relaciones sociales constituidas por interco-

nectadas, objetivadas e institucionalizadas actividades humanas, se sitúa en el centro de la teoría de Marx»[7].

El holismo radical metodológico, además, se prolonga en *crítica* filosófico-política del individualismo posesivo del sistema capitalista. Para Marx, a partir de las *Tesis sobre Feuerbach,* la esencia humana no es sino «la totalidad de las relaciones sociales» (MEW, 3, p. 534). El *Yo* humano profundo, «real», reside así en la «esencia comunista del hombre», en el «hombre socializado». Conceptuación que integra uno de los ejes vertebradores de la *Kritik*: el capitalismo realiza consecuentemente el principio del individualismo; la existencia individual constituye el objetivo último de la sociedad civil contemporánea; el Estado, en fin, no simula sino una falsa universalidad: «La atomización a la que es conducida la sociedad civil por su acto político se halla necesariamente causada por el hecho de que la comunidad, la esencia comunista en el interior de la cual existe el individuo, la sociedad civil resulta divorciada del Estado y el Estado político es mera abstracción de ella» (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie,* MEW, 1, p. 283). Crítica ésta del capitalismo como incompatible con «la verdadera esencia comunista del hombre» que permanecerá implícitamente, por encima de cualquier pretendida *coupure epistemologique,* en la obra del Marx maduro.

Precisamente por ello, desde muy tempranas fechas, Marx reprocha a los «economistas políticos» su congénita incapacidad de aprehender «la totalidad de las relaciones sociales» (*Tesis sobre Feuerbach,* XI), «el movimiento de la sociedad en su conjunto» (*La ideología alemana*): «La sociedad tal y como se presenta para los economistas políticos es la *sociedad civil,* en la cual cada individuo constituye una totalidad de necesidades y sólo existe para

[7] Markus, G., «Four Forms of Critical Theory. Some Theses on Marx's Development», *Thesis Eleven,* 1, 1980, p. 81.

el otro, como los otros existen para él, en tanto en cuanto cada uno constituye un medio para los demás. Los economistas políticos reducen todo al hombre (de modo semejante a como hacen los políticos con sus *derechos del hombre*), esto es, al individuo despojado de toda determinación que lo convierte en capitalista o trabajador» (*Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEW, 1, p. 483).

Ahora bien, a partir de los *Manuscritos*, a través de la categoría *trabajo*, y posteriormente, a partir de *La ideología alemana*, por medio de la categoría de *producción*, Marx materializa, frente a Hegel, y socializa, a diferencia de Feuerbach, el núcleo de los procesos históricos de objetivación. Y así, del mismo modo que el trabajo integra sintéticamente, a su entender, los diversos elementos de la acción humana [8], la producción pasa a emitir su propio principio integrador: la totalidad social, la sociedad entendida, sobre una redefinida dialéctica hegeliana del todo y las partes, como una urdimbre de elementos interdependientes.

Resulta, así, patente, la sobrecarga que una tal «ciencia alemana», abocada a la procura de las leyes-tendencia o incluso «leyes de hierro» inmanentes de la historia —«la ley natural que preside el propio movimiento de la sociedad», como se dice en *Das Kapital*, MEW, 23, 15—, supone para el análisis social, induciendo el sistemático

[8] El *locus classicus* de la crítica del giro materialismo marxiano, y su correlativa reducción, en Habermas, J., *Conocimiento e interés*, Madrid, 1982 (Frankfurt, 1968): «Al cambiar la construcción de la conciencia fenoménica por una representación cifrada de la especie humana que se produce a sí misma, Marx pone al descubierto el mecanismo velado en Hegel del progreso en la experiencia de la reflexión: es el desarrollo de las fuerzas productivas lo que cada vez empuja hacia la superación de la vida petrificada en positividad y convertida en abstracción. Pero al mismo tiempo yerra en lo referente a la misma reflexión al reducirla al trabajo: Marx identifica la "superación como movimiento objetivo que reasume en sí la exteriorización en la elaboración de la materia"», *op. cit.*, p. 53.

colapso de estructura y acción. Ello resulta notoriamente ejemplificado, en su nivel más genérico, en la temprana caracterización del proletariado como *clase universal* que Marx ya nunca abandonaría en lo sucesivo. En efecto, sería, precisamente, en el seno de un tal inmanentismo holístico donde se produciría el descubrimiento *filosófico* de los trabajadores. Significativamente, el proletariado no emerge en el horizonte intelectual de Marx como el solo resultado de sus «contactos políticos parisinos con el socialismo francés» (Draper, 1978, pp. 24-28; MacLellan, 1977, p. 116). Cierto, el utopismo de éste resultaba radicalmente ajeno a la *Weltanschauung* del joven Marx, la cual, guiada por su inmanentismo holístico buscaba «la idea en la cosa misma», en el despliegue histórico de la sociedad de su tiempo. Precisamente por ello, «la idea de la especial misión del proletariado, como clase que no puede liberarse a sí misma sin liberar con ello a la sociedad, hace su primera aparición en el pensamiento de Marx como una deducción filosófica más que como producto de la observación»[9].

Tal proceso (y sus consecuencias) de configuración filosófica del proletariado como *clase universal* puede, efectivamente, rastrearse sin dificultad alguna en el *locus classicus* de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción* (*Anuarios francoalemanes*). La realización práctica de la filosofía, su *Aufhebung*, una vez realizada la crítica de la religión por los jóvenes hegelianos, exigía su conversión en una «fuerza material», una «revolución radical». Esta, a su vez, requería «un elemento pasivo, una base material» que sólo se puede encontrar, a juicio de Marx, en «una clase con cadenas radicales, una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa, un estamento que es la disolución de

[9] Kolakowsky, L., *Las principales corrientes del marxismo*, I, *Los fundadores*, Madrid, 1980, p. 135.

todos los estamentos, de un sector al que un sufrimiento universal le confiere un carácter universal [...] una clase que no puede emanciparse sin emanciparse de todos los otros ámbitos de la sociedad, emancipando así a todos ellos [...] esta disolución de la sociedad, en la forma de un estamento especial, es el proletariado» (MEW, 1, p. 390).

«Base material» subjetiva (agente y fin de la historia) proporcionada por el inmanentismo holístico, que se articula con la identificación del *trabajo* como el mediador clave de la totalidad social en los *Manuscritos,* frente a su previa absolutización acrítica en A. Smith, y a su consideración idealista por parte de Hegel. Consecuentemente, la postulación del proletariado como la clase del futuro basada, en un primer momento, en su sufrimiento universal, será crecientemente vinculada en la obra de Marx —pero siempre dentro de la lógica inmanentista hegeliana invertida que le es inherente— a su posición estratégica en el modo de producción capitalista. Así pues, «en razón de su percepción del trabajo en cuanto forma histórica transitoria de la actividad productiva que apuntala el todo, Marx presenta al proletariado aboliéndose a sí mismo en cuanto proletariado en la revolución comunista... la cual deviene así en fundamental transformación del ser social» (Arthur, 1986, p. 145).

Debe subrayarse, en una perspectiva general, que el holismo radical marxiano se despliega, esencialmente, en un doble nivel. *Metodológico* en primer lugar. En cuanto los individuos son considerados como «portadores» de estructuras y sus acciones producto de unos intereses cuya verdad reside en la instancia clave de la totalidad social, la producción, desemboca en *determinismo* de aquellas leyes «naturales» subyacentes que unifican y guían la historia y en correlativa *oclusión* de la posible autonomía de la acción individual o colectiva, de las instituciones, la ideología, etc.

Pero, asimismo, el holismo inmanentista marxiano

posee una innegable vertiente *normativa*. No solamente la historia resulta descrita como una totalidad en movimiento, sino que, además, oculta en sí misma «una promesa de una nueva totalización en el futuro»[10]. En efecto, la «esencia comunista» humana no solamente constituye un parámetro crítico del capitalismo, sino un impulso teleológico que lleva a la humanidad a no descansar hasta crear una sociedad que responda verdaderamente a la auténtica naturaleza del hombre: fusión individuo/comunidad, sociedad reconciliada y en perfecta armonía donde la división en clases, y por tanto el poder que en ella se origina, habrán sido abolidas.

Detengámonos un instante en torno a los tres aspectos mutuamente imbricados: determinismo, teleologismo y colectivismo metodológico.

Brevemente, el programa de investigación científico-social de Marx puede sintetizarse en las tres célebres hipótesis nucleares de su *materialismo histórico*: 1) las fuerzas productivas, entendidas como los recursos materiales de la sociedad, tienden a crecer y desarrollarse a lo largo de la historia; 2) la naturaleza de las relaciones de producción de la sociedad se explica por el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas en ella y 3) las relaciones de producción explican la superestructura política e ideológica (G. Cohen, 1986, *passim*). Un tal modelo estructural-funcional de explicación histórica posee, sin duda, la suficiente plausibilidad como para proceder a su verificación histórico-empírica. Y ello por más que se perciba con claridad, desde un principio, que ha de ser perentoriamente complementado con otra serie de hipótesis referidas a la acción colectiva en sus vertientes culturales, políticas y psicosociales. Ya hemos señalado, sin embargo, que el *materialismo histórico* de Marx, su estricta *teoría* de la historia, desborda ampliamente el

[10] Jay, M., *Marxism and Totality*, Cambridge, 1984, p. 63.

ámbito del antedicho programa de investigación para insertarse y disolverse en un discurso inmanentista que lo reconduce, hipostasiándolo, del terreno de la teoría al de la dialéctica del sentido profundo y a una cosmovisión romántica y utópica sobre el curso inevitable de la historia.

Ello sucede no sólo en sus primeros escritos de índole más filosófica, sino, asimismo, en los análisis económicos de madurez. Así, por ejemplo, en *El Capital*, Marx utiliza materialísticamente el modelo de la *Lógica* de Hegel como teoría dialéctica de la *totalidad en movimiento*. Dicha noción de totalidad es empleada como crítica desfetichizadora basada en la dialéctica de la identidad sobre una cadena de equivalencias forma/contenido, esencia/apariencia [...], de tal modo que la economía capitalista resulta analizada como un autosuficiente, si bien contradictorio, sistema, con su propia dinámica interna y mecanismos de reproducción (J. Cohen, 1983, p. 150). Por una parte, el capitalismo puede ser presentado como una autoproducida totalidad funcional y, por otra, esta última se compone, básicamente, de dos clases sociales principales de tal modo que el modelo clasista dual del *Manifiesto* no constituye sino el reverso de la noción holística de totalidad social (Rundell, 1987, p. 133). El programa de investigación del materialismo histórico resulta así definitivamente hipostasiado, desde un primer momento, en el despliegue de la dialéctica hegeliana, que lo remueve del campo de la ciencia «normal», para volcarlo hacia el de la filosofía, y, aún más allá, a su cosmovisión genérica; a saber: «La sociedad civil como el fundamento de toda la historia, presentándola en su acción en cuanto Estado y explicando en base a ella todos los diversos productos teóricos y formas de la conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etc., así como estudiando, a partir de estas premisas, su proceso de nacimiento, lo que, naturalmente, permitirá exponer

las cosas en su totalidad» (*Die deutsche Ideologie,* MEW, 3, p. 38).

A consecuencia de todo ello, el análisis marxiano de la moderna sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*) reduce los diferentes ámbitos de la misma, políticos, jurídicos, culturales, ideológicos, etc., a manifestaciones epifenoménicas de la «anatomía real» de aquélla: las relaciones de producción devienen, así, el nervio de una lógica sistemática determinista que imposibilita dar cuenta autónoma y sustantiva tanto de la acción social cuanto de las instituciones políticas.

La problemática de la libertad humana, por ejemplo, resulta transformada y reconducida desde el ámbito normativo a una redefinición antropológico-materialista en torno a la autoproducción de la vida del hombre y al dominio de la necesidad y la abundancia. Se marginan o se abandonan, de esta suerte, los problemas de la libertad política, la construcción de las mayorías, la acción voluntaria, los derechos individuales y sus garantías, etc. De modo correlativo, la «libertad» consiste para Marx, no en la maximización de la autonomía de los sujetos autodерminantes actuando en el seno de las instituciones jurídicas y políticas, por ejemplo, sino en la abolición de toda separación entre individuo y grupo, promoviendo la unidad y armonía de la totalidad social en el futuro comunismo.

En definitiva, en el paradigma principal de Marx las relaciones de dominación en el capitalismo no se articulan a través de la religión, ciertamente, pero tampoco de la política, sino mediante las relaciones de producción personificadas en las clases sociales. Así, la política se ve reducida a la relación, esto es, a la contradicción económica que deviene *ipso facto* antagonismo político, entre las clases expresadas en la esfera del Estado. Por añadidura, negándose la heterogénea historicidad de la acción social, se reduce la significación política de las luchas y

movimientos de los trabajadores a una genérica lógica dialéctica de la contradicción, superación y producción que otorga sentido a la acción colectiva desde una perspectiva patentemente futura, la sociedad reconciliada en la abolición del trabajo, las clases y el Estado, preconcebida por la propia filosofía de la historia.

El mito de la *revolución,* formulado sobre una lectura idealizada de la Revolución Francesa, proporciona internamente, en este modelo, tanto el convencimiento de la inevitabilidad de una confrontación decisiva en el antagonismo proletariado/burguesía, cuanto la idea de *creatio ex nihilo,* de fundación auroral de un nuevo mundo social en total ruptura y solución de continuidad con el pasado. De esta forma, la logicización de la historia bajo el signo de la revolución dialéctica, a través de la atribución de una pertenencia de clase a los movimientos radicales, así como de un «contenido histórico» —el desarrollo de las fuerzas productivas— a la revolución misma, constituye una reducción y neutralización de la historia y la revolución a las relaciones antagónicas del solo ámbito de la producción capitalista magnetizada por la economía política (J. Cohen, 1983, p. 98).

El paradigma principal de Marx degrada, en consecuencia, el Estado a la condición de mera «forma ilusoria» cuya auténtica realidad reside en otro ámbito: la sociedad civil, entendida como el modo de producción capitalista, la cual deviene, a su vez, «verdadero lugar y escenario de toda la historia» (MEW, 3, p. 36). De este modo la ausencia de una sociedad civil autónoma, entre las esferas del Estado y la economía, resulta complementada por su correlativo no-lugar en la imagen de la sociedad comunista, entendida como la «administración de las cosas» en una comunidad reconciliada, donde el Estado sería definitivamente superado.

Así, si bien, por una parte, una de las virtudes del marxismo reside en la construcción de un proyecto

político basado en los logros del capitalismo y no en oposición abstracta a ellos; por otra, las alternativas a este último, sin embargo, parecen apuntar a «un proceso cuyas básicas dimensiones se hallan enteramente predeterminadas y donde la cuestión del poder como construcción política es obviada»[11].

4. Comunismo y teleología en la sociedad reconciliada

Precisamente, una llamativa continuidad entre la obra del joven Marx y el Marx de la madurez reside en la omnipresente convicción, ora expresa, ora tácita, de que un día la sociedad alcanzará un grado tal de armonía y reconciliación entre los individuos que carecerá de sentido la existencia de una instancia de poder separado. En efecto, este mito de la *homeostasis* en una comunidad reconciliada, de perfecta integración de lo particular y lo universal, en suma, de los individuos y la totalidad social, aúna inmanentismo —«el comunismo como movimiento de la sociedad actual»— con optimismo teleológico en la realización del ser social —aquel *kommunistisches Wesen*— en el final de la historia: «El comunismo [...] es la verdadera solución en la pugna entre el hombre y la naturaleza y con el hombre, la verdadera solución de la discordia entre existencia y esencia, entre objetivación y afirmación de sí mismo, entre libertad y necesidad,

[11] Laclau, E., *New Reflexions on the Revolution of our time*, Londres, 1990, p. 56, quien añade al respecto: «Si un tal análisis asume que toda alternativa no capitalista es meramente el resultado de las contradicciones *internas* del capitalismo, la cuestión del poder que el capitalismo precisaría para imponer sus *diktats* en una coyuntura dada resulta eliminada. No en vano, en un tal modelo, puede la política ser considerada únicamente una superestructura», *id.*

entre individuo y especie» (*Ökonomisch-Philosophische Manuskripte*, MEW, 1, p. 536).

De hecho, la antevista convicción marxiana desarrolla una plural eficacia específica, fundamentando sus sucesivas críticas del Estado. Así, por ejemplo, el Marx de la *Kritik* contrapone la falsa universalidad del «Estado político» (MEW, 1, p. 207), considerada por Hegel como la «realización de la idea ética» (a través de la burocracia), con la verdadera universalidad del «Estado real» (MEW, 1, p. 229). Aquél, en efecto, no haría sino encubrir una sociedad civil enfrentada y conflictiva, sin posible superación por la sola institución corporativo-estatalista desarrollada en los *Grundlinien*.

El Marx maduro, a su vez, entenderá el Estado no solamente como el epifenómeno de la lucha de clases, que mana de las contradicciones del modo de producción, sino como el *instrumento* de defensa de los intereses de una clase tras la apariencia de la «voluntad general», el cual suprime represivamente el conflicto social subyacente en la sociedad civil. Así pues, «tanto la inicial cuanto la madura críticas de Marx al Estado contemporáneo, semejan basarse en la anticipación de una comunidad armónica que no precisará de los servicios del Estado: "universalidad" en los primeros escritos, "sociedad sin clases" en los posteriores» (Van den Berg, 1988, p. 43).

Se trata, en efecto, de una *teleología holística* estrechamente conectada con el ya aludido inmanentismo, que informa una filosofía de la historia donde el decurso del desarrollo social y las sucesivas, e inevitables, rupturas revolucionarias, se encuentran encaminadas, «atraídas» podría decirse, objetivamente por «esas tendencias que operan y se imponen con férrea necesidad» (*Das Kapital*, MEW, 23, p. 15) hacia un fin último que goza de una peculiar aseidad, en su existencia independiente de las finalidades y acciones subjetivas de los actores humanos.

De hecho, Marx tiene tan interiorizado el imaginario del necesario advenimiento del comunismo (Moore, 1980, p. 57) que tiende a colapsar sistemáticamente las *causas* generales para su advenimiento con las *motivaciones* subjetivas que inducen la acción colectiva a tal fin.

Teleología presente en el discurso marxiano, por lo demás, y ello ha de subrayarse, no solamente en la homeostática comunidad reconciliada. Semejante teleologismo y razonamiento apriorístico encontramos, asimismo, en su teoría de la revolución. En efecto, como Elster ha señalado: «Marx posee una tendencia general a explicar las revoluciones clásicas en términos de causas finales [...] dando por supuesto lo que precisamente necesita ser probado, esencialmente que las consecuencias histórico-mundiales de las revoluciones entran en su explicación» (Elster, 1985, p. 432). Este razonamiento teleológico que explica las revoluciones y su naturaleza burguesa o proletaria en función de sus consecuencias, y que resulta especialmente llamativo en la consideración de la guerra civil inglesa del siglo XVII como «revolución burguesa», posee cuanto menos dos efectos añadidos. En primer lugar, en lo que a los *agentes colectivos* se refiere. Estos no solamente se hallan convertidos en «actores que interpretan un drama preescrito por la historia y que en función de sus propios intereses particulares cumplen un papel que va más allá de esos mismos intereses»[12], sino que, además, se hallan definidos en cuanto agentes sociales con anterioridad a su expresión y acción político-ideológica por la matriz de las relaciones de producción.

En segundo lugar, el teleologismo holístico, en cuanto postula que la totalidad social discurre inevitablemente hacia su autorrealización comunista, elude la temática

[12] Paramio, L., «La revolución como problema teórico», en *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, 7, 1990, p. 154.

de la acción de los sujetos en pro de la consecución de tal objetivo. En otros términos, la realización del comunismo parece depender tan sólo de las *condiciones objetivas* —el bloqueo capitalista del desarrollo de las fuerzas productivas que impide la igualdad en la abundancia— obviando la creación de una *motivación subjetiva* de los trabajadores para que actúen y luchen para la consecución de tal fin. De hecho todo apunta a que, mecánicamente y a despecho de cualesquiera «astucias de la historia», el capitalismo «genera sus propios enterradores», el proletariado, la única clase cuya misión es, simultáneamente, abolir todas las clases e instaurar la comunidad reconciliada. El proceso histórico-social es presentado, como si la sola percepción de las condiciones objetivas proveyera automáticamente, a tenor de las «tendencias que actúan con férrea necesidad», la motivación subjetiva de los actores: «La cuestión no es lo que este o aquel proletario, o incluso el proletariado en su conjunto, pueda considerar eventualmente como su meta. La cuestión reside en lo que el proletariado *es* y de lo que está obligado históricamente a hacer, en consecuencia con su ser. Su meta y su acción histórica se hallan obvia e irrevocablemente predeterminadas por su propia situación en la vida y por la totalidad de la organización de la sociedad burguesa actual» (*Die heilige Familie,* MEW, 2, p. 38).

He ahí, pues, la cadena teleológica del discurso de Marx: toda vez que la sociedad reconciliada constituye el objetivo final de la historia, debe de existir alguien que lo ponga en práctica y ese alguien debe estar constituido de tal forma que su propia liberación coincida con la liberación de toda la sociedad. De este modo, «habiendo deducido la necesidad de una clase universal de la función o el *telos* de trascender la alienación, Marx concluye que tal clase existe: el proletariado. De este modo la superación de la alienación y el proletariado se hallan

vinculados como misión y agente, respectivamente, del desarrollo histórico»[13].

Por lo demás, la invocación a la «lucha de clases» no subsana la perceptible carencia de una *teoría marxista de la acción*. En efecto: la transición del proletariado de «clase-en-sí» a «clase-para-sí», consciente y actuante, resulta garantizada, en última instancia, por el desarrollo de las leyes de movimiento de la totalidad social capitalista, de su modo de producción, que generaría tanto un proletariado numéricamente mayoritario y cada vez más empobrecido, cuanto una burguesía cada vez más reducida por el proceso de concentración del capital. La subjetiva motivación de los trabajadores para movilizarse contra el capitalismo, y aún más, que una tal movilización no sea meramente reformista (obtención de mejores salarios y condiciones de trabajo), sino necesariamente revolucionaria (superación del trabajo asalariado) constituye, no un elemento de la contingencia histórica, sino exclusivo dominio de la racionalidad inmanente de la historia o, en su retraso, de la «falsa conciencia» de los proletarios. En este argumento, se inserta, al tiempo que lo refuerza, una imagen idealizada y en extremo distorsionada de la Revolución Francesa como «modelo» global de revolución[14], donde se condensan míticamente la multitud de elementos estructurales y subjetivos de los

---

[13] Balbus, I., *Marxism and domination*, Princeton, 1982, p. 49, quien retoma una argumentación de Przworski, A., «Proletariat into a class», *Politics and Society*, 7, 1977, p. 346. *Vid.*, asimismo, sobre la construcción especulativa de la «universalidad» del proletariado, Lovell, D. W., *Marx's proletariat: the making of a myth*, Nueva York, 1988.

[14] *Vid.* Paramio, L., «Una revisión de la historia del movimiento obrero», en *Tras el diluvio. La izquierda ante el fin de siglo*, Madrid, 1988, pp. 74 y ss. Sobre la lectura marxiana de la Revolución Francesa: Löwy, M.: «The Poetry of the Past: Marx and the French Revolution», *New Left Review*, 1989, 177, pp. 11 y ss.; Nürnberger, «Die französische Revolution in revolutionären Selbstverständnis des Marxismus», en *Marxismusstudien*, Tübingen, 1957, pp. 61 y ss.; y, sobre todo, H.-P. Jaeck, *Die Französische Revolution von 1789 im Frühwerk von Karl Marx*, Berlín, 1979.

fenómenos revolucionarios históricos concretos: crisis económica y financiera del Estado, quiebra del aparato estatal, formación de una coalición opositora, etc.

Lo político, en definitiva, no integra en el paradigma central marxiano el lugar central de la simultánea construcción de intereses y agentes colectivos, sino, muy diferentemente, la simple *exteriorización* de unos procesos, intereses y sujetos ya definidos con anterioridad por el propio modo de producción capitalista.

La teleología holística se traduce así en la conocida problemática de los *agentes colectivos* («la burguesía», «el proletariado»...) donde las características de la identidad individual, trasladadas a la de un sujeto colectivo, se dan por fijadas previamente a la acción social. Ahora bien, un tal *concepto expresivo de la acción*[15] implica tanto que los «intereses» de los individuos se hallan dados de antemano por el modo de producción capitalista, esto es que se consideran estrictamente *intereses exógenos*, cuanto que la racionalidad de la acción individual puede ser obviada en el seno de la identidad del agente colectivo, de modo semejante a cómo el autogobierno de la sociedad se asimila al del individuo.

La secuencia argumental teleológica marxiana que ocluye la acción con el sistema, los actores políticos con la estructura, la integración social con la integración sistemática, podría sintetizarse como sigue:

1. El proletariado es una clase universal cuyos intereses representan a los intereses de toda la sociedad.
2. El proletariado es la clase numéricamente mayoritaria de la sociedad capitalista.
3. El proletariado se ve crecientemente empobrecido por la dinámica de la explotación capitalista.

[15] Bowles, S., y Gintis, H., *Democracy and capitalism*, Londres, 1986, pp. 18 y ss.

4. El proletariado deviene cada vez más unificado, consciente de su destino histórico y organizado como agente social colectivo.

5. La lucha de clases entre un proletariado cada vez mayor y más pobre y una burguesía minoritaria y enriquecida, conduce necesariamente a la *revolución,* a un enfrentamiento decisivo y fundacional, por cuanto aquél no pretende reformar el sistema sino su superación definitiva.

El economicismo del análisis de Marx, a su vez deudor de su inmanentismo holista, promueve adicionalmente un análisis de la sociedad civil entendida como sistema de producción marginando otras formas de vida social, instituciones, conflictos, etc., empobreciendo, así, la originaria perspectiva hegeliana de sociedad civil, pero, y sobre todo, la mucho más rica y pluralista de la tradición democrática y liberal: Tocqueville, Paine, etc. En definitiva, para Marx, la *bürgerliche Gesellschaft* absorbe y agota toda la complejidad sociopolítica de la *civil society.*

Paralelamente, y toda vez que las instituciones, y en particular el Estado, devienen superestructuras transmisoras de intereses formados en el seno del modo de producción, un patente silencio teórico se instala en el discurso de Marx en torno a la eficacia y naturaleza específica de la materialidad estratégico-institucional del Estado. Así, en un primer momento, *Kritik, Judenfrage,* etc., el Estado moderno resulta concebido como una institución *parásita* que no desempeña mayor papel en el funcionamiento «real» de la sociedad y debe ser superada políticamente a través de la democracia participativa de corte rousseauniano. El Marx de madurez, integra el Estado como un elemento clave del sistema de dominación, pero lo considera, sin embargo, como un *epifenómeno* de la sociedad civil, producto de la existencia de las

clases sociales y destinado a desaparecer en cuanto se suprima la infraestructura que lo origina. Análisis que se complementa, además, con la concepción del Estado como un *instrumento* de la clase dominante, transmisor de su voluntad e intereses económicos. Será volviéndolo, a su vez, instrumento de sus intereses universales como la clase trabajadora procederá a través de la *dictadura del proletariado* a la superación coactiva de la economía capitalista.

Resulta de todo lo antevisto una ajenidad teórica esencial ante el problema de la *democracia* en el modelo de Marx. Ante todo, por cuanto la democracia no es sino la radicalización de la centralidad de la *política,* esto es de la apertura e indeterminación apriorística de los procesos de construcción de intereses, agentes sociales e instituciones a través de la confrontación libre, plural y jurídicamente garantizada..., en suma de aquellas dimensiones de la sociedad civil y el Estado que el paradigma de la producción vuelve estrictamente impensables y que el paradigma secundario de la «lucha de clases» no alcanza en momento alguno a reelaborar teóricamente.

Pero, además, por cuanto la lógica inmanentista marxiana deja escaso margen para la contingencia misma de lo político como proceso. Así, por ejemplo, la problemática de la construcción de las mayorías políticas queda solventada por el inevitable crecimiento numérico del proletariado y su ínsita homogeneidad de intereses, que lo hará portador no solamente de la voluntad mayoritaria sino de una suerte de nueva voluntad general. El conocimiento de las leyes de desarrollo del capitalismo promueve, además, una suerte de privilegio epistemológico que abre las puertas a un posible, si no probable, privilegio político, modelo autoritario y dirigista de la dictadura de una élite conocedora del materialismo histórico.

La irresistible progresión de las leyes «naturales» de la

historia, por lo demás, bloquea toda posibilidad de considerar que las minorías posean derecho a garantía alguna y en especial la probabilidad por remota que ésta sea, fundamental en democracia, de devenir, en su caso, mayorías. La naturaleza residual y cada vez más minoritaria de los titulares del capital, asegurada por el movimiento del capitalismo, provee la desconsideración jurídico-institucional del respeto a las minorías.

Como quiera, por ende, que la acción individual deviene reducida, a tenor de las leyes inmanentes de la totalidad social, ora a expresión de un interés de clase predeterminado, ora, en ausencia de aquélla, a enajenada «falsa conciencia», el problema de la elección y acción individual se volatiliza, asimismo, como problema político y científico. El divorcio entre las alternativas sociales y las voluntades individuales refuerza, en fin, la impensabilidad sistemática, no instrumental, en el paradigma central marxiano, de una democracia que no sea la «verdadera democracia», esto es el comunismo.

5. La crítica de la ahistoricidad de los conceptos y del apriorismo en la primera teoría política marxiana

La recepción de Feuerbach por Marx ha sido un elemento tradicionalmente supervalorado a fuer de introductor materialista del giro de la dialéctica hegeliana. De hecho, la crítica de la inversión sujeto-objeto puede rastrearse seminalmente en los iniciales ensayos marxianos sobre historia de la filosofía, como su tesis doctoral (*Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einen Anhange*, MEW, 1, p. 257). Marx además insistiría siempre en la ajenidad a lo social y a la política de la obra de Feuerbach, por más que la constatación de que Hegel había invertido la relación adecuada entre

sujeto y predicado constituiría una deuda clara con aquél.

Tanto las deudas con Feuerbach cuanto los aportes originales de Marx, así como la permanencia esencial en el seno de la dialéctica hegeliana, quedan perfectamente ilustradas en un texto de Marx, fundamental en lo que a la política se refiere: la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel (Kritik)*. Brevemente podemos sintetizar esta última en torno a tres ejes filosófico-epistemológicos clave:

1. La crítica del *apriorismo* hegeliano como elevación de la realidad inmediata a la racionalidad del sistema especulativo, que intenta dar cuenta de la misma para concluir considerando como contenido de aquél la mencionada realidad empírica (i.e.: la monarquía prusiana) sin mediación teórica alguna. La realidad concreta se universaliza como auténtica «hazaña de la idea» en un sistema idealista que postula, a juicio de Marx parodiando a su mentor, el propio mundo como singular «astucia de la razón» (*List der Vernunft*).
2. La crítica a la *ahistoricidad* de las categorías en la filosofía del derecho hegeliana provocada por la antedicha asunción inmediata de la empiria bloquea, según Marx, reproduciendo los fenómenos empíricos como elementos de una mistificada totalidad intelectual, tanto la reconstrucción de la génesis *histórica* de los fenómenos cuanto la reconstrucción de su conexión *lógica*. Por todo ello, en Hegel, las categorías abstractas en lugar de dar cuenta de la realidad la *suplantan* y, al propio tiempo, la realidad expulsada de esta suerte del análisis retorna de forma subrepticia e inmediata.
3. La crítica, más allá de Hegel, del *formalismo*, del pseudouniversalismo de la teoría política burguesa, la cual, incapaz de explicar unitariamente las relaciones entre la sociedad civil y la política, procede a una duplicación categorial según se desenvuelva en uno u

otro plano, postulando una equiparación de los ciudadanos libres e iguales ante la ley desde el exclusivo punto de vista de la esfera jurídico-pública, evaporándose en el cielo igualitario del Estado las contradicciones y desigualdades materiales realmente existentes.

Ante todo, la identidad entre ser y pensamiento, la racionalidad de lo real, desemboca en una sustancialización del concepto que implica la renuncia a lo real en su particularidad irreductible, reemplazando las determinaciones materiales por determinaciones alegóricas, confundiendo lo «universal» con la existencia [16]. Este trueque (*Umschlag*) de la empiria por especulación y de la especulación por empiria, liquida, en radical juicio de Marx, la generación interna, inmanente de lo real, adecuada a la propia naturaleza de las cosas: «Es la naturaleza del concepto la que tiene predestinada su suerte, sellada en los sagrados recintos de la Santa Casa de la Lógica. El alma de los objetos —aquí el Estado— se encuentra lista, predestinada con anterioridad a su cuerpo, que en sentido estricto no consiste sino en pura apariencia. El "Concepto" es el Hijo de la "Idea" —la cual corresponde a Dios Padre—, el *agens* al principio determinante y diferenciador. Idea y Concepto son de este modo abstracciones hipostasiadas» (MEW, 1, p. 213).

En concreto, y desde la perspectiva de la teoría del Estado, las debilidades de la posición hegeliana son reconducidas sustancialmente por Marx a dos. En pri-

---

[16] Della Volpe, G., «Marx e lo Stato moderno representativo», en *Opere*, vol. 4, Roma, 1973, p. 144. Cerroni ha señalado al respecto: «No resulta posible citar un solo estudioso, fuera de Galvano della Volpe, que haya reconocido un valor fundamental a esta obra [la *Kritik*] en la historia intelectual de Marx: Lukács, Marcuse, Althusser, Cornu, Korsch, Bloch..., no le han reconocido importancia realmente constitutiva para el conocimiento del pensamiento de Marx», en «Introduzione» a la traducción de Della Volpe *Critica de la filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Roma, 1983, p. 8.

mer lugar, por cuanto y pese a intentar demostrar lo contrario —esto es, el Estado como un dato más en el *curriculum* (*Lebensgeschichte*) de la Idea— Hegel desemboca exactamente en su opuesto: la *realidad* termina por condicionar a la idea, reproduciendo el «principio monárquico», antiliberal y pseudorrepresentativo, prusiano.

En segundo lugar, la fundamentación hegeliana de las determinaciones del Universal (el Estado), requerida por la necesidad interna de su lógica invertida, devuelve la realidad no medida en un círculo tautológico: empiria-especulación-empiria. Para Marx «todo el misterio de la filosofía de Hegel» puede rastrearse en esta peculiar *restauración filosófica de la empiria del presente*: «La realidad empírica resulta tomada tal y como es. Asimismo se la declara "racional", pero no en virtud de su propia razón, sino por cuanto el hecho empírico, en su empírica existencia, adquiere otro significado que él mismo. El hecho de que se parte no resulta concebido como tal sino como resultado místico y la realidad se convierte en un fenómeno cuando de hecho resulta el único contenido de la Idea...» (*Kritik*, MEW, 1, p. 208).

El universalismo apriorístico hegeliano no se encuentra, pues, a los ojos de Marx, simplemente *vacío* de contenido, sino viciadamente ocupado por un contenido ilegítimamente introducido, en cuanto no mediado. Este grosero «materialismo subrepticio» se revela como el producto último del idealismo hegeliano, de tal modo que «la naturaleza se venga de Hegel por el desprecio que le ha mostrado». De ahí la alternativa marxiana de una «abstracción científica» que reordene, poniendo sobre sus pies lo que en Hegel se encuentra invertido: el desarrollo del pensamiento según el objeto específico, la totalidad social, para impedir que ésta figure, ora como realidad acríticamente asumida, ora como brumosa «gesta de la Idea». A partir de este momento se abre una profunda tensión en el discurso marxiano, que recorrerá

toda su obra, entre una dialéctica de la materia deudora de la inversión del sistema de Hegel y una apropiación científico-positiva y concreta de lo real.

Tal tensión vertebra, por ejemplo, la crítica a Proudhon por el recurso a esa «falsa abstracción que suplanta al análisis», que preside su apropiación filosófica de la economía política: «Al ser reducida toda cosa a una categoría lógica, y todo movimiento, todo acto de producción al método, se deduce espontáneamente que todo conjunto de productos y de producción, de objetos y de movimiento, es reducido a una mera metafísica aplicada. Lo que Hegel hizo respecto a la religión, el derecho, etcétera, el señor Proudhon intenta realizarlo con la economía política» (*Das Elend der Philosophie*, MEW, 4, p. 128).

Asimismo, la crítica del apriorismo lógico volvemos a encontrarla en las críticas a la *teoría del valor* de Smith, donde Marx observa los mismos resultados que en Hegel: petición de principio, tautología de contenidos. Tal sucede, por ejemplo, en la mutación que el economista inglés realiza con las rentas, transmutadas de partes integrantes en fuentes originarias de todo valor; o cuando considera ahistóricamente la producción capitalista de mercancías como producción general y universal: «ya que el trabajo a que se refiere es, de antemano, trabajo asalariado y [...] la mercancía de la cual Smith se ocupa, asimismo capital/mercancía (que contiene, además del valor-capital consumido en la producción de la mercancía, la plusvalía), es decir, mercancía producida por métodos capitalistas, resultado del proceso capitalista de producción» (*Das Kapital*, vol. II, MEW, 24, pp. 346-347). Falsa abstracción, ahistorización de los conceptos y correlativa «naturalización» del modo de producción capitalista, constituyen tres aspectos, mutuamente imbricados, en la hipostatización smithiana a los ojos de Marx.

Otro tanto ocurre con la crítica marxiana a los economistas por concebir el capital como condición perenne de toda producción y la consiguiente confusión de beneficio y plusvalía: «El empirismo vulgar se transforma en alta metafísica escolástica, atormentándose en deducir, a través de una simple abstracción formal, fenómenos empíricos irrefutables directamente a partir de la ley general o bien en explicarlos directamente de acuerdo con aquélla» (*Theorien über der Mehrwert,* MEW, 26, pp. 2, 166).

En definitiva, para Marx, la construcción *abstracta* de la unidad de lo real, en cuanto peculiar totalización intelectual, concluía reproduciendo los fenómenos empíricos de los que anteriormente se hiciera tan aproblemática como falsa, por inmediata, abstracción, considerándolos fenómenos naturales y eternos, obliterando toda posibilidad de dar cuenta lógico-histórica de los mismos.

6. La escisión sociedad civil-Estado y el formalismo de la teoría política burguesa

En la argumentación marxiana, además, el proceder idealista de Hegel, su consideración de la dialéctica de la voluntad como constitutiva del alma del Estado moderno, presentaba la ficticia virtualidad de conjugar la universalidad del Estado con la plena libertad y prosperidad de los individuos singulares. La síntesis superior del espíritu prefigura, en el sistema de aquél, y resuelve de antemano la «superación» de la sociedad civil en la sociedad política, los antagonismos de los elementos singulares en la universalidad del Estado. La mediación «real» resulta, así, suplantada por una mediación meramente lógico-formal.

Estado y sociedad civil constituyen, en el sistema de

Hegel, dos extremos reales y diferenciados que necesitan mediarse pero que, sin embargo, resultan tratados como opuestos reconciliables en el despliegue del espíritu: «Familia y sociedad burguesa se presentan como el oscuro fondo natural sobre el que se alza la luminaria estatal. El material del Estado serían sus asuntos —familia y sociedad civil— en cuanto partes constitutivas del Estado, que participan en el mismo en cuanto tal» (*Kritik*, MEW, 1, p. 205).

De ahí la aparición de una peculiar «historia doble»: una *historia exotérica* —en cuanto Hegel reconoce la conflictividad y «desgarramiento» de la sociedad civil burguesa— y una *historia esotérica* —por mor de la inmediación de la particularidad y su dilución/elevación al ámbito de lo universal, donde aquella resulta convertida en mero término *lógico* del despliegue del concepto y desprovista de su irreductible sustancialidad histórico-material.

La argumentación crítica marxiana se desdobla a partir de ese momento en un doble frente: *a)* la reconceptualización de los dos polos del binomio oposicional: «Estado político» (*Staat*) y «sociedad civil» (*bürgerliche Gesellschaft*); *b)* la correlativa reformulación de la relación establecida entre ellos por la teoría política liberal clásica, invirtiendo la relación de supeditación de la segunda al primero, postulando el definitivo «dominio de la sociedad civil sobre el Estado» (*Grundrisse* II, p. 175).

En efecto, en el Hegel de los *Grundlinien* la sociedad civil denotaba la instancia empírica de las necesidades y los intereses privados, articuladas a través de una pluralidad de organizaciones intermediarias y un complejo sistema de representación corporativa destinado a salvar el vacío existente entre el individuo y el Estado, monopolizador en la modernidad del entero poder político antes disperso en la sociedad. La solución puramente

institucional de Hegel a la conflictividad de la sociedad burguesa se reduce a una sociedad civil corporativamente definida y, sobre todo, de un Estado concebido como la superación de aquélla, auténtica «realización de la idea ética» (*Grundlinien*, p. 257). Para Hegel, pues, el Estado no implica ni la radical negación del estado de naturaleza (Hobbes, Spinoza), ni la conservación de aquél volviéndolo civilmente posible (Locke, Sieyes), ni un simple mecanismo coordinador de una sociedad autogobernada (Paine), sino la instancia suprema de dominación sobre la sociedad civil.

Resulta capital, sin embargo, subrayar el hecho de que la filosofía política hegeliana, *desde* la cual Marx lee la teoría y realidad políticas del Estado liberal, resulte escasamente receptiva de las tradiciones liberales y democraticas de la separación sociedad civil/Estado (de Fergusson a Tocqueville, pasando por Sieyes). En efecto, insertos de lleno en la tradición de la *Obrigkeitsstaat*, los ciudadanos resultan significativamente considerados —en radical diferencia con el *citoyen* o el *citizen*— como *Staatsbürger*, «masa informe» cuya identidad resulta jerárquica y autoritariamente estructurada y definida por el Estado[17].

Marx, por su parte, critica a la teoría política liberal y a Hegel, a quien considera equívocamente como la superior expresión de aquélla, haber dejado sin explicar el mecanismo que disocia a la sociedad burguesa, presen-

[17] Cfr. Keane, J., «Remembering the Dead. Civil Society and the State from Hobbes to Marx», en *id., Democracy and Civil Society*, Londres, 1988, pp. 31 y ss., y «Despotism and democracy», en *id.* (edit.), *Civil society and the State*, Londres, 1988, pp. 35 y ss.

A su vez, sobre la limitación jurídico-constitucional del Estado, en aras de la garantía de los derechos y libertades ciudadanas de la sociedad civil en el pensador político más profundo de la Revolución Francesa, *vid.* Máiz, R.: «Estado constitucional y Gobierno representativo en E. J. Sieyes», *Revista de Estudios Políticos*, p. 72, 1991, pp. 45 a 48.

tando asimismo a ésta como sociedad históricamente disociada. Además, no analiza la sociedad civil capitalista para postular solamente la necesaria superación del «Estado político», sino que estudia a este último como función de la sociedad civil y considera a ésta como conjunto de relaciones materiales. Así, por ejemplo, la propiedad privada será entendida como *relación económica* en lugar de como derecho subjetivo amparado por el Estado.

Por ello, si el Estado debe subordinarse en su elucidación a la sociedad civil concebida como el ámbito de la producción y el intercambio, de igual modo la teoría política debe subordinarse, a juicio de Marx, a la economía política, único ámbito que permitiría la superación del horizonte idealista hegeliano y la seráfica sublimación jurídico-política de la contradicción inherente a la sociedad capitalista: «Tanto el burgués como el judío viven en el Estado solamente por efecto de un sofisma [...] pero esta sofística no es personal. Es la sofística del Estado político. La diferencia entre el hombre religioso y el ciudadano es la diferencia entre le comerciante y el ciudadano, el trabajador y el individuo, entre el individuo de carne y hueso y el ciudadano. La contradicción en que se encuentra el hombre religioso con el hombre político es la misma en que se encuentra el burgués y el *citoyen*, el miembro de la sociedad civil con su piel de león política (*politische Löwenhaut*)» (*Zur Judenfrage*, MEW, 1, p. 355).

De este modo, el camino que en su biografía intelectual permitiría a Marx ahondar en la «anatomía» de la *bürgerliche Gesellschaft* con una profundidad sin precedentes, le alejaría, definitivamente y sin remedio, de la problemática de la tradición demoliberal de la *civil society*: la heterogenidad y complejidad frente a la reducción productivista y, sobre todo, los desarrollos políticos destinados a promover el control y la participación

ciudadana en el Estado *vid.* p. 77. La dialéctica forma/contenido, que remite a su vez a la de apariencia/esencia, se inserta así en el corazón del proyecto teórico de Marx, provocando un descentramiento de consecuencias decisivas que conduce inevitablemente al progresivo vaciamiento de lo político: «La propiedad privada material es la expresión material sensible de una vida humana enajenada. Su proceso —la producción y el consumo— constituye la revelación sensible del movimiento de toda la producción hasta el presente, esto es de la realización o realidad del hombre. Religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencia, etc., no son sino formas especiales de la producción hallándose sometidas, todas ellas, a su ley general. Síguese de ello que la positiva superación de la propiedad privada, apropiándose la vida humana, intrega la superación positiva de toda enajenación, es decir, el retorno del hombre desde la religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia humana, es decir social (*Ökonomisch-Philosophische Manuskripte,* MEW, I, p. 357).

La procura de las leyes internas materiales del movimiento de la sociedad se muestra, de esta suerte, como tarea sustancialmente deudora en Marx de su hegelianismo invertido, del inmanentismo holístico y teleológico que anuda indisolublemente la problemática *forma/contenido* con la realización de la «esencia comunista del hombre» (*Kritik*), la reabsorción del ciudadano en el hombre a través de la apropiación de sus «fuerzas sociales» (*Judenfrage*) y el descubrimiento del proletariado como «clase universal» (*Einleitung*). Corolario de todo ello, el Estado (y la política en general), en cuanto epifenómeno de la sociedad civil, pasa a disponer de un estatuto periférico y ciertamente precario, precariedad que se refuerza, además, con el convencimiento metacientífico del futuro advenimiento de la sociedad reconciliada: «La clase trabajadora sustituirá, en el curso de su desarrollo, a la antigua sociedad civil por una asociación

que excluirá las clases y su antagonismo, y ya no habrá nunca más poder político en sentido estricto, toda vez que el poder político es el compendio oficial de los antagonismos de clase de la sociedad civil» (*Das Elend der Philosophie*, MEW, 4, p. 141).

A partir de *La ideología alemana*, la *elisión* de la teoría política adquiere plena carta de naturaleza en el itinerario intelectual dominante de Marx. De acuerdo con el paradigma de la producción —«aquí se asciende de la Tierra al Cielo»— el primado de la sociedad civil se traduce en la gestación de nuevos conceptos, tales como «relaciones de producción», «fuerzas productivas», «modo de producción», etc., que cimentan no sólo las ya referidas tesis centrales de la teoría del materialismo histórico sustantivo, sino su adicional extrapolación metateórica, patentizada, por ejemplo, en el modelo *base/superestructura*: «La organización social que se desarrolla inmediatamente de la producción [...] conforma (*bildet*) en toda edad la base del Estado y toda otra superestructura idealística» (*Die deutsche Ideologie*, MEW, 3, p. 36).

Así, el derecho, la ley, etc., constituirán simple «síntoma» o «manifestación» (*Symptom, Ausdruck*) de las «relaciones reales» que detentan el «poder creador» del Estado, el cual se ve, de este modo, radicalmente desustantivizado en la red de oposiciones semántico-conceptuales: «formas ilusorias»/«luchas reales», que considera pura mistificación la *autonomía* de aquél (MEW, 3, p. 561).

De este modo, el análisis marxiano, procediendo a la disolución del Estado en la sociedad civil, abandona definitivamente la pregunta por las causas de la real o aparente dimensión general y pública de la materialidad institucional estatal. De forma semejante, la remisión de los agentes individuales y colectivos, así como de los conflictos políticos, a la «lucha de clases», traduce mecánicamente en *antagonismo* las *contradicciones* del modo de producción, implicando la radical desconsideración de la

heterogeneidad de la dominación, así como de la eficacia genética de la política en la producción de las ideologías y los sujetos.

7. La «superación del Estado»: sufragio universal y «superstición democrática»

Las tesis marxianas del carácter epifenoménico e instrumental del Estado articuladas con la convicción teleológica de la comunidad reconciliada se prolongan en la central problemática de la «disolución» (*Auflösung*) o «superación» (*Aufhebung*) del Estado. De ahí la rotunda afirmación de que «en la verdadera democracia el Estado político desaparece» (*Kritik*, MEW, 1, p. 232).

Sobre la procedencia de esta temática en Marx se ha señalado la clásica imagen del *déperisement de l'Etat* en Saint-Simon (Ansart, 1969, p. 295), Proudhon (Coccopalmerio, 1970, p. 35) e, incluso, Rousseau (Zolo, 1974, p. 102; Levine, 1987, p. 134). Habría de añadirse a ello, sin duda, la influencia de los tardo-Stürmer del *Systemprogramm des deutschen Idealismus* con sus planteamientos libertarios de trascendencia del Estado.

Sin embargo, el discurso marxiano de la «superación del Estado» presenta, desde sus comienzos, frente a las tesis proudhonianas y saintsimonianas —recesión espontánea del Estado y su disolución en la moderna sociedad civil derivada de la incompatibilidad de uno y otra, debiendo esta última *reabsorber* las facultades arrebatadas por aquél—; pero asimismo frente a las de Schelling y Fichte —negación radical del Estado desde una mística de la libertad individual—, una indudable originalidad que lo vuelve irreconducible a aquéllas (Sitton, 1989, *passim*).

Para Marx, en efecto, la resolución dialéctica, la superación de la antinomia sociedad civil/Estado, resulta

entendida como disolución del contenido de uno y otra en la interioridad del pueblo en la «verdadera democracia» del comunismo. Sociedad reconciliada en la que, como ya se ha señalado, desaparecidos los antagonismos sociales que lo originaban, el Estado carece de sentido. Nada más lejos de la sólita tematización anarquista de una sociedad civil idealizada, en sí misma pacífica e igualitaria, capaz de autogestión y del consiguiente carácter inútil y artificial del Estado, cuya aniquilación permitiría rebrotar la verdadera y natural comunidad fraternal entre los hombres.

En un primer momento, tras las huellas de Rousseau, a quien Marx, por cierto, lee y anota al tiempo de redactar su primera crítica de Hegel, la réplica a la falsa universalidad del Estado representativo moderno se realiza desde el *a priori* de una radical concepción de la soberanía popular, como autodeterminación según los cánones del mito del Agora y la democracia participativa de todos y cada uno de los ciudadanos: la política, en definitiva, «sistemáticamente reconducida a su fundamento real, al hombre real, considerada como obra propia de él mismo» (*Kritik*, MEW, 1, p. 265).

Sin embargo, si para el ginebrino la voluntad general se fundamentaba en una transformación ética de los ciudadanos, Marx, en cuanto considera la naturaleza humana como el «conjunto de relaciones sociales», elabora un doble argumento alternativo. De un lado, la lucha de clases no conducirá solamente a la superación del capitalismo, sino que se convierte en un elemento fundamental de generación del proletariado como clase-para-sí, esto es, no solamente más organizado, sino más «necesitado de sociedad», más acorde con la «esencia comunista del hombre». En definitiva: de la pedagogía Marx pasa a la *revolución*.

Al propio tiempo, como ya hemos señalado, la posible contingencia de la problemática de la lucha de clases

resulta reconducida por el desplazamiento del análisis marxiano a la «causa real» del antagonismo entre los hombres, generador, a su vez, de la «falsa abstracción» del Estado: la oposición central entre los propietarios de los medios de producción y los poseedores de su sola fuerza de trabajo. En cuanto estos últimos resultan portadores de un interés general, coincidiendo su liberación con la de toda la sociedad, la superación del Estado se ubica, en el Marx maduro, vinculado a la «sociedad sin clases».

Por todo ello, cuando emplea el término *democracia* como sustantivo en sus escritos, lo hace a menudo con un notorio sesgo teleológico. Esto es, no solamente no se refiere, lógicamente, a la *democracia representativa,* sino que tampoco lo hace a un modelo alternativo de *democracia participativa,* sino, las más de las veces, a la «verdadera democracia», esto es la participación igualitaria en la «administración de las cosas» en una sociedad reconciliada donde resulta prescindible no sólo el Estado, sino hasta el mismo *poder* «en general» (*Die Aufhebung der Herrschaft überhaupt,* MEW, 3, p. 321). Este esencialismo utópico de una sociedad armónica, concebida, no como resultado de la construcción de un nuevo modelo de poder, sino como la exclusión total de éste, cercena *ab initio* la cuestión misma de lo político.

De ahí la proverbial facilidad con que Marx prolonga, sin solución de continuidad alguna, su crítica del principio monárquico prusiano, tardofeudal y autoritario, con la crítica de la teoría clásica liberal. Su sistema, de la mano del paradigma de la producción, no atiende tanto a corregir los excesos del liberalismo, profundizando en las raíces desigualitarias de la dominación, sino a reemplazar drásticamente la problemática de la «ilusión de lo político». De un lado, el Estado capitalista no es sino subproducto de la lucha de clases, «comité de negocios de la burguesía». De otro, y en estricta conexión con lo

anterior, carece de sentido en la sociedad comunista. Cuando Marx afirma que la «democracia es el enigma resuelto de todas las constituciones», lejos de proceder como un demócrata particularmente consecuente (Draper, Hunt I, 1977, p. 256) tiene *in mente* lo que Engels expresara en célebre sentencia: «la democracia de nuestro tiempo es el comunismo» (Claudín, 1975, p. 134). Tan sólo sobre esta estructural obliteración de lo político del pensamiento de Marx, por mor de un comunismo concebido a la vez como medio (movimiento inevitable de la totalidad social) y como fin (sociedad reconciliada), adquiere sentido la heterogeneidad contradictoria de sus posiciones políticas sobre el sufragio universal, el parlamento, la violencia en la revolución, etc. Sea cual fuere su ocasional argumentación, periodística o en el seno de la organización obrera, una nota es común a todas ellas, su *instrumentalismo*, la accesoriedad de lo político en la perspectiva de un movimiento irresistible que proletarizaría a la mayoría de la población y la consolidaría como una clase consciente de su histórica y universal misión, la inmediata conversión de la contradicción económica en antagonismo político.

Especialmente significativo al efecto lo constituye la reiterada vinculación inmediata entre sufragio universal y superación del Estado. Ya en un boceto de 1845, *La sociedad civil y la revolución comunista*, centrado en torno al lugar del Estado en la revolución, el punto 9 se titula «El derecho de sufragio, la lucha por la superación del Estado y la sociedad civil» (MEW, 3, p. 537). O bien, en sus artículos sobre Inglaterra de 1867, donde se afirma «aquí el resultado inevitable del sufragio universal es la supremacía política de la clase obrera» (MEW, 29, p. 312). Pero será, sobre todo, en *La lucha de clases en Francia* donde se percibe mejor la ecuación antedicha: «La contradicción más importante de esta constitución consiste en lo siguiente: mediante el sufragio universal

otorga el poder político a las clases cuya esclavitud social viene a eternizar» (*Die Klassenkämpfe in Frankreich*, MEW, 7, p. 76)[18].

Por último, en no menor medida significativa del no lugar para una teoría política en su sistema resulta la actitud de Marx ante la *cuestión nacional*. Y ello tanto más cuanto en la época la emergencia de los nacionalismos europeos golpeaba el abstracto cosmopolitismo ilustrado. A despecho de algunas lecturas clásicas más optimistas (Bloom, 1975, p. 189; Davis, 1972, pp. 57 y ss.), hoy resulta lugar común el reconocimiento de que Marx nunca abordó *teóricamente* la problemática nacional de modo sustantivo y autónomo. La reflexión *política* que ciertamente no escasea en sus escritos, muestra un notorio y accidental instrumentalismo: la cuestión nacional cuenta menos en ella misma que por sus consecuencias para los intereses estratégicos del proletariado (los análisis del nacionalismo polaco constituyen una buena muestra de ello: resulta valorado en razón de su debilitación del enemigo ruso). En la perspectiva de la historia universal cuyo itinerario reúne las características antevis-

---

[18] Marx desconsidera radicalmente la emergencia de instituciones y prácticas de democracia representativa que se desarrollaron en Europa, particularmente en Inglaterra, a partir de 1860. Curiosamente, mientras en sus análisis económicos atendió al avanzado desarrollo del capitalismo inglés, en sus análisis políticos privilegió a Francia y Alemania. Sin embargo, la Reform Act de 1867, por ejemplo, reconocería el sufragio universal masculino en Inglaterra y las luchas en pro de la ampliación del sufragio y la parlamentarización del régimen ocuparían un primer plano de la actualidad británica. A. Hunt ha señalado —frente a las posiciones de G. Therborn, «The rule of capital and the Rise of Democracy», *New Left Review*, 113-114, 1979, pp. 71 y ss.— que «el fracaso de Marx, desatendiendo la aparición de la democracia representativa, no reviste un carácter de simple omisión. Se trata de algo más que el solo hecho de que no tuviera nada que decir sobre las luchas en pro de la reforma electoral. Más bien es su evaluación política, una evaluación explícitamente infradesarrollada, la que conduce a la pérdida de la significación a largo plazo de la democracia representativa», «Marx: the missing dimension: the rise of Representative democracy», en Matthews, B. (edit.), *Marx: 100 Years on*, Londres, 1983.

tas, la cuestión nacional no constituye para Marx sino un problema subalterno cuya solución tendrá lugar de modo automático en el curso del desarrollo económico y las consiguientes transformaciones sociales (Haupt y Löwy, 1974, p. 15).

La idea de que la «uniformización de la producción industrial y de las condiciones de existencia correspondientes» promoverán la desaparición de las fronteras y los antagonismos nacionales, reduce las diferencias nacionales (histórico-políticas y culturales) a meras heterogeneidades en el proceso de producción. Expresiones tales como «los proletarios no tienen patria» revelan que, a juicio de Marx, la posesión de un mismo interés equivale a la progresiva, ineluctable abolición de las nacionalidades (*Die deutsche Ideologie,* MEW, 3, p. 25).

La ausencia de una apropiación autónoma y no reductiva del tema, así como el instrumentalismo de las indicaciones de Marx al respecto, en las diferentes coyunturas, no se modifica sustancialmente, pese a todo, a raíz del caso irlandés. El hecho de que el nacionalismo de Irlanda pese a un tiempo sobre el proletariado inglés, y bloquee simultanéamente la lucha del proletariado irlandés, suscita en Marx, ciertamente, una inédita articulación estratégica de lucha de clases y lucha nacional. Sin embargo, sus sólitos postulados de la nación como cuestión periférica y la perpspectiva político-estratégica coyunturalista no resultan en modo alguno abandonados: sería preciso resolver el tema irlandés para que el proletariado pudiera proceder, ya sin estorbos, a su liberación total.

8. La dictadura del proletariado

Sin embargo, la incompatibilidad teórico-abstracta entre «verdadera democracia» y Estado no proporciona

criterios suficientes al sistema de Marx para resolver la coherencia, harto problemática, de dos líneas argumentales del mismo. De un lado la teleología suministra el punto de llegada, la sociedad reconciliada. De otro el imanentismo postula unas leyes de movimiento de la totalidad social capitalista que la conduce hacia la polarización antagónica entre dos clases, de tal suerte que una crisis política, la revolución, será inevitable, en cuanto «regla necesaria del cambio social»[19]. Que la ruptura sea violenta o, por el contrario, producto de la utilización del sufragio universal, en ambos casos será ineludible un enfrentamiento decisivo con el orden capitalista y su portador: la burguesía. Así, la *revolución social* en Marx, en cuanto proceso de destrucción del modo de producción capitalista, requiere una *revolución política*: «Toda revolución liquida la sociedad anterior; en este sentido es *social*. Toda revolución derroca el poder anterior; en este sentido es *política*» (*Kritische Randglossen*, MEW, 1, p. 409).

Ahora bien, la liquidación del capitalismo, así como el derrocamiento del Estado burgués, exige una forma de Estado alternativa, desde la cual la clase trabajadora, la mayoría de la sociedad, proceda a la eliminación de la sociedad de clases y su reflejo político-institucional. Se prevé así, en el «curso del movimiento», un giro, un punto de inflexión: una fase de transición previa al comunismo y encargada de su puesta en vigor.

La forma de Estado que ha de vehicular las medidas revolucionarias será precisamente la *dictadura del proletariado*: «El proletariado tendrá que valerse de su dominación política para ir arrancando gradualmente a la bur-

---

[19] La centralidad de la *teoría de la revolución proletaria* en el pensamiento de Marx, y la ubicación de la novedad del pensamiento de éste en el seno de la política y no la filosofía o la economía, ha sido postulada clásicamente por Blackburn, R., «Marxism: theory of proletarian revolution», *New Left Review*, 97, pp. 42 y ss.

guesía todo el capital, para centralizar todos los instrumentos de producción en las manos del Estado, esto es, el Estado organizado en clase dominante (*Manifest der Kommunistischen Partei*, MEW, 4, p. 481).

De este modo, el vacío teórico que media entre la problemática del Estado como esfera ilusoria destinada a desaparecer y la necesidad de un Estado centralizador que proceda a la «violación despótica del derecho de propiedad», exigido por la teoría de la revolución proletaria, trata de ser colmado ideológicamente por Marx con la noción de «dictadura del proletariado» (*Klassendiktatur des Proletariats, Diktatur der Arbeitsklasse*, etc.).

Así, frente a la utópica desaparición inmediata del Estado postulada en *Misère de la Philosophie* o la mera utilización del Estado burgués para distintos fines que trasluce en el *Manifest*, la dictadura del proletariado constituye —como el propio autor señala en carta a Wiedemeyer en 1885— una central «novedad» de la teoría marxiana, caracterizándose por constituir el necesario éxito político de la lucha de clases conducida por el proletariado, así como una mera fase política de transición al comunismo (MEW, 31, p. 303). Fase caracterizada somera pero significativamente en Marx como la «más estricta centralización» y el abandono de la «cháchara democrática sobre la libertad local, el autogobierno, etc.» (*Mensaje del Comité central de la Liga de los comunistas, 1850)*; «violación despótica del derecho de propiedad», «control y planificación de la producción por el Estado», etc. (*Manifiesto del Partido Comunista*).

Consecuentemente, la precitada fórmula no constituye tan sólo una *descripción social* (Draper, III, 1986, p. 289), sino una, por más que genérica, descripción del poder político[20]; esto es: de la *forma de Estado*. Y esta forma de

[20] Cfr. Tal había sido, por lo demás, la posición mantenida en su día, *vs.* Draper, por Miliband, R., «Marx and the State», *Socialist Register*, 1965, pp. 278-296.

Estado se revela en su conformación político-institucional como corolario de la crítica de la representación y de la «verdadera democracia», así como, parcialmente al menos, de la problemática jacobino-blanquista de la «dictadura parisina».

Una ulterior línea argumental, ya aludida, incide directamente, además, en la problemática marxiana de la dictadura del proletariado; a saber: la desconsideración de la democracia parlamentaria y con ello la irrelevancia última de las formas de régimen, teóricamente generada por el antiformalismo derivado de un análisis atento exclusivamente a la «naturaleza de clase del Estado». Así, en el modelo «dialéctico» marxiano, a la «dictadura burguesa» (que engloba indistintamente todos los regímenes europeos contemporáneos: la monarquía constitucional, la monarquía parlamentaria o la república) ha de suceder la «dictadura del proletariado»; toda vez que «a la monarquía burguesa de Luis Felipe solamente puede suceder la República burguesa; esto es, que si en nombre del rey había dominado una parte reducida de la burguesía, ahora dominará la totalidad de la burguesía en nombre del pueblo» (*Der achtzehnte Brumaire*, MEW, 8, p. 131). En efecto, si bien en algunas ocasiones, como en la *Crítica al Programa de Gotha,* Marx reconoce las diferencias políticas existentes entre una república democrática y el modelo alemán de «despotismo militar con armazón burocrático y blindaje policíaco, guarnecido de formas parlamentarias», tal distinción no pasa de revestir un carácter adjetivo, para los objetivos de la revolución proletaria.

Parece suficientemente demostrado, sin embargo (Draper, III, 1986, pp. 135-175; Hunt, I, 1974, pp. 110-123), que, incluso durante sus etapas de mayor entusiasmo revolucionario, Marx nunca propugnó —por impedírselo, habría que añadir, su filosofía de la historia: el comunismo vendría ineludiblemente impuesto por las

leyes de desarrollo del capitalismo— un modelo de tipo putchista y conspirativo ni una dictadura «pedagógica» de tipo blanquista.

Por lo demás, la propia problemática de la que la dictadura del proletariado resulta deudora, proporciona los indicios claves de esta forma de Estado que Marx y Engels nunca explicitaron (Miliband, 1965, p. 269): gobierno centralizador y autoritario del proletariado, en cuanto mayoría social y política a través de un Estado desprovisto tanto de garantías jurídico-constitucionales, como de derechos y libertades y respeto de las minorías. Solamente tiene sentido, por tanto, plantearse la naturaleza «democrática» de la dictadura del proletariado (Hunt, Draper, etc.) en tanto en cuanto se parta de una precomprensión de la democracia según el modelo jacobino-participativo, ajena al Estado democrático-constitucional representativo: pluralismo, garantía de derechos, división de poderes, etc. Este gobierno despótico y centralizador de la mayoría —más que las consideraciones contradictorias sobre la práctica anarquista de la Comuna de París, como afirmaría Engels—, se integra, por lo demás, con gran coherencia en el seno de la filosofía teleológica de la historia de Marx: «Toda clase que aspire a implantar su dominación, aun cuando ésta, como sucede en el caso del proletariado, condicione la superación de todas las formas sociales anteriores y de toda dominación en general, tiene que comenzar conquistando el poder político, para poder presentar necesariamente su interés como el interés general. Habida cuenta que los individuos persiguen sólo su interés particular, que no coincide para ellos con su interés comunitario [...] este último habrá de serles impuesto como un interés "ajeno" o "independiente", como un interés general a su vez especial y peculiar, o de lo contrario deberán permanecer en discordia, como sucede en la democracia» (*Die deutsche Ideologie*, MEW, 3, p. 34).

En razón de todo lo antedicho, bien puede apreciarse por qué la lectura marxiana del dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte o de la Comuna de París, lejos de proporcionar una concreción de sus planteamientos previos, suministran, por el contrario, prueba fehaciente de la más arriba referida *normalización ateórica* de su paradigma central, con la incorporación de elementos proporcionados por unos acontecimientos políticos que se alejan patentemente del curso y dinámica previstos por la teoría.

Así, por ejemplo, la dictadura bonapartista promueve una excepcional autonomía del Estado frente a las clases, que desdice por una vez[21] la sólita consideración de aquél como mero «comité de negocios». Asimismo, se abandona ostensiblemente la simplista estructura bipolar de aquéllas, siendo tomadas en consideración por Marx hasta seis clases o fracciones diferenciadas.

Por su parte, la experiencia anarquista de la Comuna parisina, resulta históricamente reinventada por Marx (tal y como reconocerá él mismo poco más tarde), tanto en razón de la perspectiva teleológica, ya referida, centrada sobre las supuestas potencialidades de la misma, cuanto de su postulación como modelo de rousseauniana democracia participativa, muy próximo a su temprana crítica a Hegel: «La comuna se hallaba formada por los consejeros municipales elegidos por sufragio universal en los principales distritos de la ciudad. Eran responsables y revocables en todo momento [...] no constituyendo un órgano parlamentario, sino una corporación de

[21] N. Poulantzas generalizaría, ilegítimamente a nuestro entender, el modelo bonapartista como núcleo de la auténtica teoría del Estado de Marx: «El bonapartismo es, paralelamente, *sistemáticamente* pensado por Marx y Engels, no simplemente como una forma concreta del Estado capitalista, *sino como un rasgo teórico constitutivo del tipo capitalista de Estado*», *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, Madrid, 1974, p. 336. Cfr. Jessop, R., *Nicos Poulantzas. Marxist theory and political strategy*, Londres, 1985, pp. 60 y ss.

trabajo, legislativa y ejecutiva al mismo tiempo» (MEW, 14, p. 214).

De hecho, a tenor de la lectura que Marx realiza de la Comuna, emerge lo que podría llamarse un paradigma alternativo al principal, si bien escasamente perfilado y de estatuto harto precario. En efecto, Marx considera la pluralización política que se deriva de las instituciones representativas y participativas de la Comuna como un factor positivo de radicalización democrática, como un desafío al monopolio del poder del Estado por el ejecutivo y del control del capital sobre el trabajo. El mencionado proceso de *pluralización política* (Rundell, 1987, p. 159) genera sus propias áreas de vidas políticas y, simultáneamente, transforma, en el sentido del análisis *potencial* al que ya nos hemos referido, las instituciones existentes desde una perspectiva democrática, reorganizando ámbitos sociopolíticos fundamentales:

— reintroducción del sufragio universal en el procedimiento electoral,

— posibilidad de revocación de los funcionarios públicos y jueces, elegidos, además, por cortos períodos,

— descentralización del poder y de los procesos de toma de decisiones por medio de una federación de unidades autónomas (distritos, regiones, etc.).

La valoración sustantiva de lo político y los aspectos institucionales de la democracia se prolongan, por ende, en los escritos históricos de Marx, en una implícita transferencia de sus análisis de los actos políticos, desde el determinismo economicista de las relaciones de producción a las luchas políticas en un espacio de normas, símbolos, valores, memoria histórica, etc., ciertamente desconsiderados en el paradigma principal. Ejemplo de ello lo constituye la valoración del poder simbólico de la tradición jacobina en la acción de las clases populares,

reflejado en la adopción del término *Montagne* por los representantes de la pequeña burguesía o el peso de la tradición napoleónica (nación, patriotismo, ejército, centralización política, seguridad, etc.) en el seno del campesinado francés.

Sin embargo, incluso en estos textos en los que emerge, contraviniendo el paradigma principal de Marx, una perspectiva no reduccionista de la política, resulta claramente perceptible la presencia subyacente de este último; así: la innegable persistencia del economicismo, el concepto identitario de clase, la filosofía inmanentista y teleológica de la historia, el modelo base/superestructura, etc.: «Fueron las condiciones materiales las que convirtieron al campesino feudal francés en pequeño propietario e hicieron a Napoleón emperador» (*Der achzenhte...*, MEW, VIII, p. 123).

9. ABSTRACCIÓN Y UNIVERSALIDAD DEL ESTADO CAPITALISTA

Las críticas juveniles de Marx a Hegel no obstan, como ya se ha señalado, la sustancial permanencia en aquél, por más que «puesto sobre sus pies», de su sistema: dialéctica inmanente, teleologismo, etc. Ello se dobla, además con los dos «retornos» explícitos, ya citados, a su mentor: el primero al Hegel de la *Fenomenología* (*Manuscritos económico-filosóficos*) y el segundo, del que pasamos ahora a ocuparnos, al Hegel de la *Lógica*, en los *Grundrisse* y *El Capital*. De hecho, en *Das Kapital,* Marx retoma una línea argumental que puede rastrearse en la propia *Kritik* y en la *Einleitung* juveniles; a saber: el «mundo invertido» hegeliano no sería, en realidad, sino fiel trasunto del mundo invertido del capitalismo: «Este Estado produce una conciencia invertida porque es un mundo invertido»:

Resulta iluminador, a estos efectos, considerar el paralelismo que presenta la recuperación de la problemática de la abstracción/inversión hegeliana con la posición de Marx respecto a la teoría del valor-trabajo. En efecto, en los primeros escritos marxianos se encuentra una crítica a la teoría ricardiana muy semejante a la de la «falsa abstracción» de la crítica a Hegel. El principal error que presentaba, a su juicio, tal teoría era que la economía política se veía urgida a proceder por abstracción de la realidad, del mundo real de la competencia, de tal modo que, para dar coherencia a sus propias leyes, concluía considerando a la realidad concreta como mera accidentalidad y a la abstracción como la verdadera realidad (Mandel, 1968, p. 39). De modo idéntico a lo que sucedía con la política en Hegel, se encubría aquí una relación de explotación basada en la institución de la propiedad privada, justificándola con abstractas razones jurídicas (*Ökonomisch-Philosophische Manuskripte*, MEW, 1, pp. 530 y ss.). También en el mundo del valor debería procederse a un descenso del cielo de las ideas abstractas a la mundaneidad de la sociedad civil, esto es, del mundo del valor al mundo de los precios.

Sin embargo, tras este fugaz momento juvenil, Marx reformula de la mano de su más profundo hegelianismo metodológico la problemática del valor trabajo, convierto al *trabajo abstracto* (reducción de los trabajos particulares) en la esencia del valor de cambio [22]. De este modo se

[22] P. M. Sweezy ha insistido en que la argumentación marxiana de que la transformación del trabajo concreto en trabajo abstracto no constituye una simple fórmula ni una «abstracción arbitraria», sino que es un proceso histórico real consistente en la articulación de los trabajadores individuales en una clase proletaria, *Teoría del desarrollo capitalista*, Buenos Aires, 1976, cap. 2, *passim*. Una visión más amplia del problema en conexión con el concepto de Estado capitalista en Ammannati, L., «Merce, astrazione giuridica, Stato», en Carandini, G. (curat.), *Stato e teorie marxiste*, Milán, 1977, pp. 61 y ss.; así como Tuschling, B., *Rechtsform und Produktionsverhältnisse. Zur materialistischen Theorie des Rechtsstaates*, Frankfurt, 1976, pp. 75 y ss.

obtendría un elemento de comparación, en una sociedad basada en la división social del trabajo, entre los productos de trabajos diferentes de individuos diferentes, separados unos de otros, y todos, a su vez, de los medios de producción: «La abstracción de la categoría del trabajo o trabajo en general, *sans phrase*, que constituye el punto de partida de la economía moderna, se presenta como verdad en su abstracción solamente como categoría de la sociedad moderna» (*Grundrisse*, I, p. 73).

Por añadidura, la lógica misma del capital se halla constituida, según Marx, por la hipostatización, siendo las abstracciones indeterminadas parte fundamental de la realidad capitalista, con anterioridad a constituirse en abstracciones de un sistema de pensamiento. Recuérdese, en este último orden de cosas que el modelo inmanentista de la *Entwicklung* lleva a Marx (como a Hegel) a hablar de «ascenso de lo abstracto a lo concreto», pues la atención al *despliegue* de la cosa misma obliga a la *Wissenschaft* a dar cuenta del itinerario que lleva de su abstracción e indeterminación inicial a su realidad actual concreta.

Y si el dominio de lo abstracto traduce la separación y alienación propia del mundo capitalista, el significado de la empiria reaparece con esta determinación, a su vez, en la articulación del Estado. Esto es, el pensamiento de Hegel es abstracto, porque su *objeto* es asimismo abstracto, el Estado capitalista: «Abstracta resulta esta concepción, sin duda, pero es la abstracción del Estado político, como Hegel mismo la desarrolla. También es atomística, pero se trata del atomismo de la propia sociedad. La visión no puede ser concreta cuando su objeto es abstracto. La atomística que constituye la sociedad burguesa en su acto político procede necesariamente de que la comunidad, la esencia comunista del hombre, la sociedad civil, se halla separada del Estado; esto es: el Estado político constituye una abstracción de aquélla (*Kritik*, MEW, 1, p. 254).

Separación y abstracción en el *citoyen*, pues, del *hombre* (burgués y proletario) concreto y correlativo *misticismo* que integra a la vez el misterio de la filosofía de Hegel cuanto el misticismo esencial de las constituciones modernas: «Si la abstracción del Estado como tal no se ha producido hasta los tiempos modernos, ello se debe a que la abstracción de la vida privada ha comenzado precisamente en la modernidad. La abstracción del Estado político es un producto moderno» (*Kritik*, MEW, 1, p. 287).

Así pues, entre la lógica del objeto y el objeto de la lógica, no existe para Marx una simple relación especulación/realidad, esto es especulación presupuesta a la realidad y como tal ilusoria, imaginaria, irreal. La modernidad como horizonte posibilita el análisis (y la crítica) de la composición abstracta de lo real porque la abstracción existente como tal, en cuanto separa lo real de lo concreto y en cuanto funciona como dominio de esta forma real y separada (el Estado) sobre lo concreto encerrado en sí mismo y degradado a mero predicado. En suma, en Marx, la crítica de la política y del Estado deviene la forma dominante de la crítica de lo abstracto porque, a su juicio, hegelianamente, la abstracción real se constituye sobre todo como Estado y como política. En otros términos: el Estado constituye «la forma real de dominio de lo abstracto» (Biagio de Giovanni, 1970, p. 150).

A partir de aquí para Marx la crítica de lo político separado deviene al propio tiempo la crítica de la idea (el Estado como «superador» de los antagonismos de la sociedad civil), y la crítica de la idea hegeliana deviene a su vez crítica del Estado, por cuanto la voluntad general sobre la que aquél se funda resulta, a la postre, ilusoria. Su particularidad específica reside justamente en su falsa universalidad, en la falaz, por formal, «igualdad ante la ley»: «En los Estados modernos, del mismo modo que en la filosofía del derecho de Hegel, la realidad conscien-

te, verdadera, de los asuntos generales es solamente formal o, dicho de otro modo, *solamente lo formal es asunto general real*» (MEW, 1, p. 195).

Paradógicamente, los procesos que conducen a la autodisolución de la teoría política marxiana en procura de la «anatomía de la sociedad burguesa» y vinculan a ésta simultáneamente a la *Wissenschaft der Logik* hegeliana, se fundamentarán en una reapropiación de la lógica hegeliana como expresión filosófica de la sociedad burguesa y sus contradicciones[23].

Así, según el modelo marxiano, en la sociedad capitalista, las diferencias cualitativas entre los hombres resultan estructuralmente negadas a través de la reducción de los múltiples trabajos concretos al trabajo abstracto mediante una reducción de los múltiples trabajos concretos a trabajo abstracto. Sobre esta equiparación del trabajo, emerge la «naturaleza humana igual» de la equiparación jurídica, del derecho igual. A su vez, la producción para el intercambio requiere la independencia y equivalencia formal de los hombres como portadores de libre voluntad concurrencial en el mercado. Y a la libertad de la decisión volitiva en el intercambio sigue, en coherencia, la libertad de la génesis de la volición estatal, las libertades y derechos ciudadanos.

De esta suerte, la libertad civil deviene esencialmente libertad de intercambio y, tanto en *Das Kapital* como en los *Grundrisse*, Marx apunta a que la garantía de la abstracción equiparadora de los individuos, que permite la realización normal de los intercambios, no es otra que el Estado en cuanto «Estado capitalista».

Por todo ello, la teoría política de Marx, y en concreto su consideración implícita del Estado, se diseña en nega-

[23] R. Rosdolsky, por ejemplo, ha señalado al respecto que «cabe considerar a los *Grundrisse* como una gran remisión a Hegel, y, en especial, a su *Ciencia de la lógica*, en *Génesis y estructura de El Capital de Marx*, México, 1978, p. 13.

tivo a partir la teoría del valor del Libro I de *Das Kapital*: el procedimiento de abstracción de la génesis teórica del mismo da cuenta de la abstracción real de referencia, al tiempo que de la explicitación del poder político «separado». Así, la existencia del Estado se fundamenta, primeramente, determinado como sujeto social universal que detenta los derechos universales de propiedad y libertad *(bourgeois/citoyen)*, en su positivización del derecho como ley. Y, en segundo lugar, en su legitimación por la voluntad de los sujetos burgueses cuyo consentimiento depende de su percepción de que el Estado garantice sus derechos como constitutivos del interés general, esto es, en «formas universales» (Reuten y William, 1989, pp. 172 y ss.). Estado representativo y derecho igual constituyen, pues, para Marx, la relación abstracto-formal moderna de los hombres, sancionando una sociedad civil atomizada.

Sin embargo, la precitada problemática de la abstracción/inversión que constituye la característica central del Estado capitalista —resultado del modo hegeliano (dialéctico-inmanente) en que Marx critica a Hegel y su idealización del Estado como esfera superadora de antagonismos de la sociedad civil— se halla preñada de consecuencias. En especial, cercena la posibilidad de dar cuenta de su autonomía, de su publicidad, de su generalidad selectiva, de la relevancia de las formas de su materialidad institucional. De hecho, el modelo de la abstracción/inversión, del mismo modo que lo que ocurre con la teoría del valor-trabajo a la hora de determinar la tasa de beneficio [24], se muestra inconsistente y redundante, bloqueando además la posibilidad de dar cuenta de la naturaleza y funcionalidad sistemática de la institución de que se trata.

---

[24] *Cfr.* la obra, definitiva al respecto, de Steedman, I., *Marx after Sraffa*, Londres, 1977, pp. 206 y ss.

De este modo, la problemática hegeliana de la inversión/abstracción, presente en el Marx maduro, genera un imaginario tras el que subyace, no solamente el reduccionismo clasista del paradigma de la producción, la metáfora base/superestructura, sino una cosmovisión idealista y teleológica gravitando en torno a la sociedad reconciliada[25]. En el seno de este modelo, la acción política y las instituciones resultan consideradas meros conductos de expresión y exteriorización de unos intereses y agentes sociales previamente constituidos por las leyes naturales de la producción. En definitiva, pese al optimismo de ciertas relecturas hegelianizantes de Marx (Biagio de Giovanni, Reuten y Williams, MacCarney), todo apunta a que la adopción del inmanentismo holístico del modelo dialéctico de Hegel —extrapolando el materialismo histórico del ámbito de la teoría al de la filosofía de la historia— se salda con la crisis final, sistémica, de la ciencia social marxiana, patentemente ejemplificada tanto en sus reduccionistas postulados fundamentales, cuanto en la precariedad y carácter periférico de la teoría política en el seno de su sistema.

BIBLIOGRAFIA

FUENTES

La edición aquí citada es la *Karl Marx-Friedrich Engels Werke* (39+4 tomos), Berlín, Dietz, que constituye aún hoy la edición más completa disponible. Se halla todavía en curso de publicación la nueva edición

[25] En este sentido, L. Coletti se adelantería filosóficamente a la crítica de la teoría económica marxiano-sraffiana, al postular la incompatibilidad del modelo hegeliano de Marx con la ciencia social moderna; cfr. *La cuestión de Stalin*, Barcelona, 1977, y *La superación de la ideología*, Madrid, 1982.

de Karl Marx-Friedrich Engels *Historisch-kritische Gesamtausgabe* (nueva MEGA), Berlín. En castellano hemos de remitirnos obligadamente a la edición dirigida por Sacristán Karl Marx-Friedrich Engels, *Obras* (OME), Barcelona, 1976, con traducciones de Ripalda, Pérez Royo, Roces y otros, asimismo incompleta.

Sobre el itinerario y la heterogeneidad de la obra de Marx puede consultarse el sucinto análisis bibliográfico de Allen Oakley, *The making of Marx's critical theory*, Londres, 1983.

Biografía e itinerario intelectual

Los clásicos A. Cornu, *Karl Marx y Friedrich Engels* (4 vols.), Montevideo, 1974, y M. Rossi, *De Hegel a Marx* (4 vols.), Madrid, 1971, siguen siendo de referencia por lo que a la trayectoria intelectual marxiana se refiere.

El libro de MacLellan *Karl Marx*, Barcelona, 1977, aúna las trayectorias personal, política y teórica del autor, constituyendo una de las mejores síntesis disponibles. Por su parte, la obra de Alan Gilbert *Communists and Citizens*, Oxford, 1981, resulta en extremo interesante habida cuenta de que se centra en la trayectoria *política* de Marx y en sus relaciones con las organizaciones obreras de la época.

Obras generales

Existen una serie de obras genéricas, más o menos recientes, sobre el pensamiento de Marx que resultan de consulta indispensable, a efectos de contextualizar debidamente su teoría política.

Ante todo, la perspectiva analítico-funcionalista de Gerald Cohen, recogida en su obra fundamental, *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*, Madrid, 1986, que puede ser útilmente comparada y discutida con el magnífico estudio de Jon Elster, *Making sense of Marx*, Cambridge, 1985, quien procede a una relectura sistemática del *corpus marxiano* desde la perspectiva del individualismo metodológico.

Otras dos obras generales imprescindibles, si bien más centradas ya en la teoría social de Marx, son la de Jean L. Cohen *Class and Civil Society. The limits of Marxian Critical Theory*, Oxford, 1982, nucleada en torno a una crítica de la identificación sociedad civil/capitalismo, y la de John F. Rundell *Origins of modernity*, Oxford, 1987, que analiza el «paradigma de la producción» y la correlativa teoría marxiana de la historia frente a las tradiciones de Kant y Hegel.

Teoría política

Existen, cuanto menos, tres grandes síntesis de la teoría marxiana de la política que deben reseñarse. Ante todo, la colectiva de E. Hennig, J. Hirsch, H. Reichelt y G. Schäfer, *Karl Marx/Friedrich Engels. Staatstheorie*, Frankfurt, 1979, que aúna muy interesantes estudios preliminares con una sistemática antología de textos.

Asimismo, deben mencionarse los documentadísimos y cronológicos, pero en exceso acríticos, estudios de Hal Draper, *Karl Marx's theory of Revolution* (3 vols.), Londres, 1977, 1978 y 1986, y Alan Hunt, *The political ideas of Marx and Engels* (2 vols.), Londres, 1974 y 1984.

Con más nervio y por ello, afortunadamente, más discutibles son los trabajos de Shlomo Avineri, *El pensamiento social y político de Carlos Marx*, Madrid, 1983 (Cambridge, 1968), que subraya el hegelianismo latente en el discurso marxiano sobre la política, y Pérez Díaz, V., *Estado, burocracia y sociedad civil*, Madrid, 1978, que indaga las razones últimas de la ausencia de una teoría política sustantiva en Marx. De gran interés resultan dos obras centradas en la teoría marxista del Estado. La de Robert Jessop, *The capitalist State*, Oxford, 1982, analiza los postulados de Marx y Engels al respecto y los desarrollos posteriores a que dio lugar su precariedad teórica, así como el modelo instrumentalista. *The inmanent utopia*, Princeton, 1988, de Axel van den Berg, por su parte, relaciona la ausencia de una teoría del Estado en Marx (y en el marxismo) y la dificultad de extracción de implicaciones empíricas de sus tesis, con el trasfondo filosófico inmanentista y teleológico en que se contextualiza.

Por último, los principales artículos en la materia se hallan ahora reunidos en la excelente edición de Robert Jessop, *Karl Marx's social and political thought. Critical assessments*, vol. III, *The State, politics and Revolution*, Londres, 1990, que recoge más de treinta intervenciones seleccionadas.

Hegel y Marx

Sobre la relación Hegel/Marx entresacaríamos las obras de C. J. Arthur, *Dialectics of Labour*, Oxford, 1986, sin duda la obra reciente de más interés al respecto, y la ya clásica de Jakob Barion, *Hegel und die marxistische Staatslehre*, Bonn, 1970. Como contemporáneas relecturas hegelianizantes de Marx citaríamos la de J. MacCarney, *Social Theory and the crisis of Marxism*, Londres, 1990, en extremo crítica con la noción de ciencia normal de la Segunda Internacional, postulando la necesaria recuperación de una teoría social crítico-dialéctica, y la de G.

Reuten, y M. Williams, *Value-form and the State*, Londres, 1989, sofisticadísimo análisis que deriva las funciones del Estado capitalista de una analítica de la forma de la relación capitalista. De Biaggio de Giovanni puede consultarse «Marx y el Estado», en *Teoría marxista de la política*, México, 1981, pp. 69 y ss., centrado en torno al problema de la «abstracción» del Estado capitalista.

El joven Marx

El análisis de E. Mandel *La formación del pensamiento económico de Karl Marx*, Madrid, 1979, constituye una buena introducción a la evolución del pensamiento de Marx en sus temas claves. El estudio de R. Guastini *Marx. Dalla filosofia del diritto alla scienza della società*, Bolonia, 1974, constituye un serio intento althusseriano de elucidar lingüísticamente la ruptura epistemológica en las palabras clave del discurso juvenil marxiano. La obra de Gary Teeple *Marx's critique of politics. 1842-1847*, Londres, 1984, es una de las mejores, entre las de reciente factura, sobre el tema, prestando exhaustiva atención a las raíces metodológicas de la evolución de la teoria política marxiana.

Comunismo y superación del Estado

Sobre la problemática de la «superación del Estado» se dispone de tres obras magníficas que abordan la especificidad y las deudas político-intelectuales de Marx en el tema: Danilo Zolo, *La teoria comunista dell'estinzione dello Stato*, Bari, 1974, especialmente interesante en su análisis de la herencia francesa; A. Levine, *The end of the State*, Londres, 1987, que presta especial atención a Rousseau, y J. F. Sitton, *Marx's theory of the trascendence of the State*, Nueva York, 1989, la más crítica de todas ellas con respecto a la desconsideración marxiana de la mediación institucional.

Sobre las relaciones de Rousseau y Marx remitimos a L. Coletti, *Ideología y sociedad*, Barcelona, 1974, y G. Della Volpe, *Rousseau y Marx*, Barcelona, 1969.

En torno a Marx y el anarquismo, *vid.* P. Ansart, *Marx y el anarquismo*, Barcelona, 1972; *Individualism and Community. The State in Marx and early anarchism*, Wesport, 1986, de J. F. Barker, y, sobre todo, Paul Thomas, *Karl Marx and the anarchists*, Londres, 1980, quizá el mejor estudio sobre la histórica-polémica.

Acerca del comunismo en Marx destacaríamos dos libros: el imprescindible de R. N. Berki, *Insight and Vision: the problem of Communism in*

Marx's thought, Londres, 1983, y el de Stanley Moore, *Marx on the choice between Socialism and Communism,* Cambridge (Mass), 1980.

ESCRITOS POLÍTICOS

Sobre los escritos historiográficos de Marx, una de las mejores obras disponibles es la de Gerhardt Kluchert, *Geschichtsschreibung und Revolution. Die historischen Schriften von Marx und Engels von 1846 bis 1852,* Stuttgart, 1985. *Vid.* asimismo J. M. MacGuire, *La teoría política de Carlos Marx,* Madrid, 1984, y el utilísimo libro de F. Claudín *Marx, Engels y la revolución de 1848,* Madrid, 1975. Puede verse asimismo el de Michel Levin, *Marx, Engels and Liberal democracy,* Nueva York, 1989.

Capítulo IV

Revolución Rusa y leninismo

José Vilas Nogueira

1. La Revolución Rusa

Significación

Es innecesario ponderar la trascendencia de la Revolución Rusa de 1917. No sólo por la importancia política y geográfica de la Unión Soviética, a que dio lugar, y de la ulterior implantación de regímenes comunistas en otros países, sino, sobre todo, porque es la concreción histórica de la mayor utopía del mundo contemporáneo, el comunismo, que ha influido profundamente el pensamiento social, aun el no marxista.

Por ello, la Revolución de Octubre es el acontecimiento de mayor significación política tras la francesa de 1789. De modo parecido, divide la historia de Europa en períodos diferentes y cambió las perspectivas de las gentes y proyectó sus consecuencias mucho más allá de las lindes de los pueblos que conformaron la posterior Unión Soviética; si bien, con la perspectiva de hoy, ha

de convenirse que mientras la Revolución Francesa influyó primaria y preferentemente en el mundo más desarrollado, la soviética influyó más, y menos permanentemente, en áreas menos desarrolladas.

La Revolución Rusa, y su posteridad, se legitima ideológicamente por referencia al marxismo. Sin embargo, la ambición de explicación universal de la obra de Marx, y de aplicación práctica no menos universal, de «transformación» del mundo, determinaron que el marxismo haya podido ser interpretado de modos muy diferentes, en pugnaz combate entre ellos, con frecuencia traducido al plano de la violencia política, lo que no deja de ser desazonante en una teoría que pretende su extinción.

Uno de los principales escenarios de este combate es la Revolución Rusa, y el leninismo, un muy particular desarrollo del marxismo. Pero, aunque aquél haga poco lugar a los componentes nacionales, fueron muy eficientes en el proceso histórico que abocó a la revolución. Se impone, pues, aunque sea muy brevemente, una referencia a este proceso.

El siglo XIX ruso

La acusada particularidad del desarrollo histórico de Rusia, por relación al Occidente europeo, nucleó el debate entre eslavófilos y occidentalistas, que ocupó los años centrales del siglo XIX ruso: ¿Rusia pertenecía al Oriente o al Occidente? ¿Debía continuar por los caminos abiertos por Pedro el Grande o retornar a sus antiguas tradiciones?

Trotski (*1905*, I, p. 22) señala que «para sostenerse contra enemigos mejor armados [se refiere a Lituania, Polonia y Suecia, JVN], el Estado ruso se vio forzado a crearse una industria y una técnica, contratando a su

servicio a especialistas del arte militar, hacendistas y arbitristas, fabricantes de pólvora, procurándose manuales de fortificación, instituyendo escuelas navales, manufacturas, consejos secretos e íntimos de la corte». Esta apreciación no niega la posición generalizada de que las reformas llevadas a cabo por Pedro el Grande y sus sucesores sólo muy parcialmente modificaron el viejo orden. Así, las manufacturas creadas para responder a las necesidades militares emplearon trabajo servil hasta el siglo XIX. Es más, en el XVIII se produjo un agravamiento de la servidumbre, lo que provocó levantamientos campesinos. El proceso de occidentalización cultural quedó reducido a la nobleza y aun en ésta fue minoritario. El impacto de la Revolución Francesa unido a las manifestaciones interiores contra el orden existente, provocaron el abandono de los tímidos afanes reformistas que, en cualquier caso, no habían tocado las bases del poder absoluto del zar. Por el contrario, había sido reforzado por la creación de un aparato burocrático centralizado, sobre el modelo occidental.

En todo caso, el contraste entre la Rusia cuasifeudal y absolutista y la Europa occidental originó a lo largo del siglo XIX una oleada de críticas que la represión zarista no consiguió callar, y fue poderoso estímulo para el florecimiento de un movimiento literario sin precedentes y la aparición de una intelectualidad en rebeldía contra el régimen y contra el sistema social. Esta intelectualidad era la parte central y creadora de un estrato social más amplio, compuesto por cuantos poseían estudios superiores, que, a partir de la segunda mitad del siglo, fue denominado *intelligentsia*. Este grupo, no estableció identificaciones de clase, tendiendo a la idealización mística del pueblo, que asimilaban al campesinado.

El encuadramiento de la *intelligentsia* presenta problemas para las interprestaciones marxistas, que pretenden una relación inmediata entre ideologías y clases sociales.

Lenin (*¿A qué herencia renunciamos?* y *En memoria de Herzen,* O.C., t. II, pp. 497-540, y t. XVIII, pp. 69-76) caracterizó a los contestatarios, tanto de la generación de los cuarenta (Herzen) como de los sesenta (Chernichevski), como representantes de la democracia burguesa radical, sobre todo campesina (!), caracterización sólo explicable por su manía de reducir a ascendencia burguesa todo aquello que se opusiese al marxismo (tal como lo entendía Lenin).

La principal influencia que se ejerce sobre el pensamiento ruso de los años 1830-40 es la del idealismo alemán. Este influjo, conjugado con las especiales condiciones del país, puede ayudar a explicar el acusado ingrediente histórico-filosófico que presenta el pensamiento político ruso. Bajo Nicolás I, la crítica histórico-filosófica y literaria (Belinski) se convirtió en el principal medio de ataque al orden existente.

El caso es que, a mediados del pasado siglo, la *intelligentsia* sentía la urgente necesidad de modernizar la sociedad rusa, mediante la alfabetización, la ciencia, las libertades políticas, etc. Esta posición era compatible, en la mayor parte de los casos, con una acendrada eslavofilia. Se produce la recepción del socialismo utópico francés, principalmente a través de los círculos intelectuales de Herzen y, sobre todo, de Petrachewski, en San Petersburgo, al que pertenecían Danilevski, precursor de Spengler, y Dostoyevski, excepcional testigo literario de la época.

En la generación de 1840 ocupa el puesto principal Herzen. Según Lenin «es el fundador del socialismo "ruso", del "populismo". Veía "socialismo" en la liberación de los campesinos *con tierra,* en la propiedad comunal de la tierra y en la idea campesina del "derecho a la tierra" [...]. En realidad, en esta doctrina [...] lo mismo que en todo el populismo ruso [...] no hay *ni una pizca* de socialismo. Son frases sentimentales, visiones benévolas,

en las cuales se expresa *el revolucionarismo* de la democracia burguesa campesina en Rusia, lo mismo que las diversas formas del "socialismo del 48" en Occidente» (*En memoria de Herzen,* O.C., t. XVIII, pp. 71-72).

Esta caracterización, fundamentalmente exacta, incurre, no obstante, en cierta simplificación, habitual en el tratamiento de las ideologías por Lenin, que las reduce a una *inmediata* significación de clase, con olvido de las mediaciones entre intelectuales, ideologías y clases, especialmente complicadas en el caso de la *intelligentsia,* por su particular definición. La personalidad de Herzen conjuga actitudes aristocráticas, de repudio de la civilización mercantilizada y masificada, con claros fermentos de un individualismo burgués en la línea del anarquismo proudhoniano. Esto se revela en su posición en el debate entre eslavófilos y occidentalistas; Herzen adoptó muchos de los puntos de vista de los eslavófilos: el destino peculiar de Rusia, la existencia en su seno de una serie de instituciones y cualidades morales... Sin embargo, no rechazó completamente el individualismo occidental, sino que buscó una síntesis del mismo con los «valores rusos». De ahí que, frente a los eslavófilos, que sostenían una comprensión tradicionalista de la comuna rural, Herzen destacase sus dimensiones democráticas y antiautoritaria, e hiciese de ella la base del «socialismo ruso».

Existe coincidencia en que la perpetuación de la servidumbre era el principal obstáculo para el desarrollo económico. En cambio, hay discrepancias en la apreciación de las causas y factores que influyeron en la abolición y en su influencia. La corriente populista, precedida históricamente por los eslavófilos, se complació en subrayar la singularidad del régimen socioeconómico ruso, apoyándose en la existencia de la comuna rural y de cooperativas artesanales. Los marxistas, sin negar las peculiaridades de este régimen, caracterizaron la situación como similar a la que imperó en Europa Occidental

en la Edad Media y hasta bien entrada la Moderna. Lenin, aunque en *El desarrollo del capitalismo en Rusia* (cap. III) lo designó con la expresión de «sistema de economía basado en la prestación personal», en las obras coetáneas (*Los nuevos cambios económicos en la vida campesina, El llamado problema de los mercados, Quiénes son los «amigos del pueblo»...* y *El contenido económico del populismo...*) emplea la calificación «régimen feudal».

Se puede dar la razón a Lenin en que la causa de la crisis del modo de producción señorial estaba en el desarrollo de la economía mercantil. Ello explica el convencimiento en amplios sectores del aparato del Estado, comenzando por el zar, y en parte de la nobleza y de los publicistas conservadores, de que era inevitable la emancipación campesina, lo que creaba graves problemas, pues, por otro lado, no se quería quebrantar el orden nobiliario sobre el que descansaba la autocracia. Esto se reflejaría a lo largo de todo el proceso de la Reforma, entre 1856 y 1861, en los conflictos entre parte del aparato del Estado, apoyado por una minoría de la nobleza, y la gran mayoría de ésta que quería restringir al máximo la entrega de tierras a los campesinos. En la interpretación de este conflicto, que dejaba en evidencia la construcción engelsiana del papel del Estado como mero agente de la clase dominante, Lenin, en sus primeros escritos (*Quiénes son los «amigos del pueblo»...* y *El contenido económico del populismo...*, cfr. particularmente O.C., t. I, pp. 306, nota, 377, nota, 437 y 469), subrayó el papel jugado por la burocracia, pero no es capaz de ver en ella más que una «institución burguesa». Pocos años más tarde, Trotski (*1905*, I, pp. 24-25), mucho menos preocupado por los aspectos doctrinarios, llamó la atención sobre la mayor autonomía del zarismo en comparación con las monarquías absolutas del Occidente, «más de clase», en sus palabras.

La *intelligentsia* radical impulsará la emancipación y,

después, protestará por las condiciones en que se realizó. Los años inmediatamente posteriores a la subida al trono de Alejandro II manifiestan significativos cambios cuantitativos y cualitativos en el movimiento contestatario. Con la generación de 1860: Chernichevski, Dobrulov, Pisarev, etc., se produce un relevo en el reclutamiento de la *intelligentsia*; de ahora en adelante los intelectuales de procedencia no nobiliaria aportarán el mayor contingente.

Esta generación recibió el calificativo de Ilustración, de Plejanov, que creyó encontrar una gran similitud entre las concepciones filosóficas de los radicales rusos de los sesenta y de los ilustrados franceses del siglo XVIII. Lenin recogió la homologación: «al igual que los iluministas de Europa occidental y la mayoría de los representantes de la literatura de la década del sesenta, Skaldin está animado por un ardiente odio al régimen feudal y *a todas sus* manifestaciones en el terreno económico, social y jurídico» (*¿A qué herencia renunciamos?*, O.C., t. II, pp. 510-511).

La figura principal es Chernichevski (1827-1889). Desarrolló la parte más importante de su labor publicista desde *El Contemporáneo* (1855-62). Occidentalista convencido, denunció las ilusiones de los eslavófilos, compartidas por algunos de los occidentalistas, como Herzen, respecto a la «decrepitud» de Europa y la «juventud» de Rusia, aunque deploraba las consecuencias inigualitarias del desarrollo económico occidental y defendía la comuna rural. En 1862 publicó su famosa novela didáctica *¿Qué hacer?*, de la que se ha afirmado que constituyó lectura obligada de todo revolucionario.

El último tercio del siglo contempla el avance de posiciones «nihilistas», término definido por Turguénev para designar a quienes no acatan autoridad alguna, ni se fían de ningún principio sin examinarlo por su cuenta. Los nihilistas se entregaron al anarquismo y a la insu-

trección individualista. Pero la mayoría de la *intelligentsia* fue adoptando actitudes más políticas. Se encarnan, principalmente, en el *partido* populista, que apareció en la séptima década del siglo, e intentó combinar las ideas nacionalistas de los eslavófilos con el cientifismo y el racionalismo de los europeizantes, adoptando la idea de Herzen de que la comunidad campesina podía ser el origen del socialismo futuro.

Un crítico de este movimiento fue G. Plejanov (1856-1918). En 1885 escribió un panfleto contra sus adherentes, *Nuestras diferencias*. Sostiene que Rusia no puede ser la arcadia agrícola soñada por los populistas, cuando se hallaba —por lo menos en ciertas zonas— en pleno desarrollo industrial. Es el gran testigo crítico del desarrollo capitalista que siguió a la guerra de Crimea. Con su lógica y su talento, puso en evidencia el agrarismo utópico del *partido* populista, en el que había militado antaño.

2. El leninismo

Lenin no sólo escribió; fue, en términos de referencias personalizadas, el principal autor de la revolución soviética y del subsiguiente Estado. Cuando hablamos de marxismo (antes de Lenin), hablamos de posiciones teóricas y de prácticas políticas que no habían sufrido la prueba del «éxito». Cuando hablamos de marxismo-leninismo hablamos de teoría, pero también de una doctrina de Estado. La invención de la palabra marxismo es un producto de la «espontaneidad» social; la palabra leninismo es una definición de poder; la autodefinición de un cierto poder.

El leninismo es, pues, la teoría de Lenin y la doctrina y la herencia del Estado soviético. Como teoría, la obra mayor de Lenin es anterior a la conquista soviética del

poder. Pero será inevitable considera también, aunque sea parcialmente, la historia posterior, la historia de la URSS: (i) como contraste de las posiciones de Lenin; (ii) como testimonio de desarrollos no previstos y no queridos por él, aunque estuviesen *in nuce* en su obra.

La polémica antipopulista de Lenin

Vladimir Ilich Uliànov (1870-1924), perpetuado con el sobrenombre revolucionario de *Lenin,* que comenzó a usar en 1901, sufrió, en su juventud, el golpe de que su hermano mayor, Alexander, fuese ejecutado por haber preparado un atentado contra su homónimo el zar, tercero de los de este nombre. A causa de esta circunstancia y de sus propias actividades, Lenin vivió en constantes dificultades durante los años siguientes. Expulsado de la Universidad de Kazán, a finales de 1887, durante su estancia forzosa en la propiedad familiar de Kokichkino tomará contacto con la literatura político social rusa del siglo XIX, y también con las obras de Marx y Engels. Tendrá ocasión de leer los primeros escritos de Plejanov en los que el «patriarca» del marxismo ruso marca sus discrepancias con los populistas: según el testimonio del propio Lenin, su conversión al marxismo data de principios de 1889. Los años siguientes los pasará en Samara y San Petersburgo, pues consiguió permiso para examinarse como alumno no oficial en la Facultad de Derecho.

Los primeros escritos de Lenin como, en general, del resto de los socialdemócratas rusos, están ocupados en la polémica con los populistas. Su primera obra: *Los nuevos cambios económicos en la vida campesina* (1893; O.C., t. I, pp. 3-137) es una crítica de un libro de un autor populista, inspirado por un utopismo bucólico. Entendía que los

populistas ignoraban la diferenciación en la clase obrera rusa de dos proletariados enteramente diferentes, el rural y el urbano; este último mucho menor que el primero, pero más revolucionario. La revolución tendría que comenzar por el proletariado urbano, aunque no podría realizarse sin la cooperación del campesinado, el cual se iría aproximando a posiciones más revolucionarias, pues empezaba a ser explotado capitalísticamente, y estaba abrumado por las deudas y la usura. Esta fase de la obra teórica leninista culmina con *Quiénes son los «amigos del pueblo»* (1894, O.C., t. I, pp. 139-150), texto excelentemente documentado. Estos escritos, a pesar de su circulación clandestina, pasaron rápidamente a ser lectura habitual de los círculos revolucionarios de San Petersburgo. En *El contenido económico del populismo,* marca sus discrepancias con los denominados «marxistas legales», en aquel momento compañeros en la lucha contra los populistas, e incluso algunos, integrados en lo que, *avant la lettre,* podríamos llamar socialdemocracia. En su destierro de Siberia acabará *El desarrollo del capitalismo en Rusia,* estudio en el que incorpora sus investigaciones anteriores, y pone de relieve las consecuencias económicas, políticas y revolucionarias de la aparición del industrialismo en Rusia.

En estos escritos se aprecian ya los rasgos que caracterizarán su producción intelectual: una particular preocupación por el aspecto político-práctico, y un talante polémico, nota ésta que distinguió también la obra de Marx y Engels, pero que en Lenin alcanza, todavía, mayor generalidad, y se acompaña de una violencia verbal muy acusada. Así, la definición de sus posiciones se hace siempre desde los primeros a los últimos años en términos polémicos. Conjuga el sarcasmo con la meticulosidad: las cuestiones son desmenuzadas al detalle y reitera una y otra vez pruebas y argumentos, lo que no deja de hacer fatigosa la lectura. Su obra manifiesta una

pedagogía de la repetición, rasgo que será heredado por la literatura comunista ulterior.

Las «condiciones objetivas» de la revolución

Una cuestión decisiva, dada la vocación «transformadora» de la realidad, propia del marxismo, era la referencia a las condiciones de posibilitación de la revolución socialista, las «condiciones objetivas». Casi todos los teóricos marxistas, a comienzos de siglo, proclamaban que las condiciones para una revolución socialista sólo existían en los países en que el capitalismo hubiere alcanzado su más elevado desarrollo, en los que una poderosa clase obrera hubiese adquirido conciencia de su papel revolucionario. Por el contrario, en los países precapitalistas, o de capitalismo incipiente, con regímenes políticos autocráticos y/o «feudales», la primera etapa debería consistir en promover la industrialización, en el plano económico, y una revolución burguesa y liberal, del tipo de la francesa, en el político. En estos países, el proletariado industrial debía, en su actividad política, alternar la alianza con los burgueses liberales y las acciones pre-revolucionarias (de contestación, más o menos violenta, del sistema, pero en cuestiones y con objetivos limitados).

En la Rusia inmediatamente anterior a la revolución, algunos centros urbanos habían alcanzado un notable grado de desarrollo industrial; pero fuera de ellos, y más en su imperio asiático, el sistema social era cuasifeudal. Como vimos, la ley que liberó a los siervos de la tierra se remonta sólo a 1861. No es extraño, pues, que la mayoría de los marxistas rusos, acogiendo la interpretación de Marx que, entonces, parecía correcta, se sumaran a las tesis gradualistas, y considerasen que en su país no estaban maduras las condiciones objetivas para una revo-

lución socialista. Rusia había de pasar primero por una fase, históricamente inevitable, de capitalismo maduro, en otras palabras, había de agotar la misma evolución histórica que los países más desarrollados de Occidente, antes de que fuera procedente el intento de toma del poder por el proletariado.

A esta interpretación se opusieron Rosa Luxemburg, Trotski y Lenin, todos, aunque con diferencias de comprensión, partidarios del asalto al poder sin la etapa intermedia de la república burguesa. Cae fuera de nuestro objeto el análisis de las posiciones de la primera. Consideremos, pues, las de los otros dos, principales representantes del bolchevismo.

El año 1905 comienza con una matanza de obreros por la tropa zarista, presencia la revuelta de la marinería del crucero *Potemkin*, inmortalizada en la genial película de Eisenstein, y culmina, tras la concesión por el zar de la reunión de un Parlamento, con la formación de *soviets* (consejos obreros), que establecen un poder paralelo, a los que Lenin concedió importancia singular. Para él, estos consejos eran la instancia capaz de llevar adelante la revolución, aunque para ello, naturalmente, hubiese que atraer a sus miembros a la versión del marxismo representada por la fracción bolchevique.

León D. Bronstein, conocido por el sobrenombre revolucionario de Trotski (1878-1940), ucraniano de origen judío, había conocido la prisión y el exilio en Siberia, de donde escapó. En 1902-03, en el proceso que abocó a la diferenciación entre bolcheviques y mencheviques, mantuvo una gran independencia, intentando conciliar a ambas fracciones. En 1905 volvió a Rusia y organizó el primer soviet de San Petersburgo, por lo que fue enviado de nuevo a Siberia.

Según Trotski, la insurrección había demostrado la posibilidad de una revolución victoriosa (*1905. Resultados y perspectivas*): el tardío pero rápido desarrollo indus-

trial de Rusia había creado una situación favorable para las expectativas revolucionarias, pues era fruto de la iniciativa del Estado y de las finanzas extranjeras, y no del impulso de la propia burguesía, mucho más débil que sus equivalentes occidentales. No existía una verdadera clase de capitalistas burgueses, en condiciones de realizar una revolución «del tipo del 1789 francés»; había, en cambio, un considerable proletariado, concentrado y revolucionario, que podía hacer triunfar su revolución. Le bastaría con apoderarse de las fábricas y, después, sería inevitablemente empujado, por la propia «lógica de la situación» a administrar la economía nacional.

En cuanto al campesinado, Trotski lo consideraba una masa contrarrevolucionaria; creía que, a la larga, los campesinos no apoyarían el internacionalismo proletario, ni soportarían la colectivización de la tierra. Pero, en un primer momento, el proletariado insurrecto debía hacer suyas las reivindicaciones campesinas, para unirlo, temporalmente, a su causa. La consolidación de la revolución en Rusia sólo sería posible si ocurriesen hechos favorables a la causa proletaria en la Europa occidental, pues era de prever que a las dificultades interiores se sumaría la intervención de las potencias capitalistas contra el Estado proletario.

Estas ideas fueron expuestas, antes que por escrito, oralmente en los años inmediatamente posteriores al fracaso del intento revolucionario de 1905, y caben pocas dudas acerca de su poder de convicción sobre un gran número de bolcheviques que dudaban entonces de la viabilidad de la revolución en Rusia. Se puede observar que Trotski previó, con notable exactitud, lo que iba a ocurrir en 1917; también, las dificultades que surgirían tras la toma del poder por el proletariado: resistencia del campesinado y de otras capas sociales, intervenciones de los Estados capitalistas, etc. Pero, como veremos más

abajo, la respuesta que postulaba para estas dificultades, no fue la que efectivamente se produjo.

Lenin también creía posible realizar la revolución socialista, al menos una primera fase de ella, en Rusia. Comparte a este respecto, partiendo de análisis muy semejantes, los puntos de vista de Trotski. Pero tarda algo más en admitir que la insurrección del proletariado pueda permitir otra cosa que una democracia burguesa. Propendía a pensar que en una primera fase la burguesía, impotente por sí sola, debería ser ayudada a encaramarse al poder por el proletariado, circunstancia que necesariamente abriría, poco después, la oportunidad de la revolución socialista.

Las condiciones para esta segunda fase decisiva eran: (i) la complicidad activa y la solidaridad de los movimientos revolucionarios de la Europa occidental y (ii) la alianza del proletariado con los campesinos. Sobre este tema, Lenin es el autor más original: comprende perfectamente que el campesino ruso no es el portador de una misión revolucionaria, a diferencia de lo que afirmaban los populistas. Combate las reformas del ministro Stolypin, que, proponiendo «nacionalizar» el suelo para atribuirlo a los campesinos y hacer de ellos pequeños propietarios, pretende erigir una defensa frente al socialismo. Pero sostiene que los revolucionarios pueden realizar, en una primera etapa, junto con todos los campesinos, una «dictadura revolucionario-democrática del proletariado y del campesinado». Concluida esta etapa, sabe que la mayoría de los campesinos se negarán a ir más lejos; entonces el proletariado deberá apoyarse en los campesinos más pobres contra los que se han enriquecido con el reparto de tierras.

La doctrina del partido

El precedente más importante del Partido Socialdemócrata Ruso fue «Emancipación del Trabajo», primer grupo marxista ruso, fundado por Plejanov, en Ginebra, con Axelrod, Vera Zasulich y otros intelectuales exiliados, en 1883, pero que prolonga su vida hasta comienzos de siglo. Plejanov educó a toda una generación de marxistas rusos; por sus contactos con Engels y luego con Lenin representa la transmisión del acervo marxista a la generación que hizo la revolución.

En efecto, tras un viaje a la Europa occidental, en el que contactó con Plejanov, en 1895, Lenin fundó en San Petersburgo, la «Unión para la liberación de la clase obrera», nombre inspirado en el del grupo de Ginebra, pero que perseguía objetivos de agitación y movilización políticas más inmediatos. El grupo fue pronto desarticulado por la policía. Lenin es detenido, y después de catorce meses de prisión preventiva, deportado a Siberia. Poco antes había conocido a Nadiezda Konstantinova Krupskaya (1869-1939), una estudiante revolucionaria, que le sirvió de enlace mientras estuvo en prisión y luego se reunió con él en Siberia, donde se casaron en 1898 (en este año se fundó en Minsk el Partido Socialdemócrata Ruso, muy poco articulado, y que apenas tuvo actividad). Cumplida la pena de destierro, Lenin burló a la policía y se trasladó a Ginebra, uniéndose a Plejanov. Con el siglo se inicia el crucial período de *Iskra,* y su lucha por un partido de nuevo tipo. En 1902 publicó *¿Qué hacer?* (O.C., t. V, pp. 351-535), título evocador de la obra de Chernichevsky, probablemente el escrito de mayor fuste de su autor, en cuanto a los de teoría política, donde se revela como el consumado estratega revolucionario que fue.

Al año siguiente, en el Congreso del Partido Socialdemócrata Ruso, en Londres, se puso en evidencia la

profunda disensión existente en sus filas. Lenin y sus seguidores consiguieron la mayoría, por lo que vinieron a ser llamados bolcheviques, mayoritarios. El motivo de la ruptura fueron las irreductibles diferencias sobre la naturaleza, organización y estrategia del partido (la victoria bolchevique fue efímera, de forma que los mencheviques, minoritarios, fueron, en realidad, mayoría en casi todos los congresos en los que las dos fracciones consiguieron convivir).

El papel de la ideología en la obra leninista

Aunque la conceptualización sea de Gramsci, Lenin ejemplifica muy bien la consideración del partido como el «intelectual orgánico» por excelencia. De aquí que su doctrina del partido sea el mejor lugar para tratar de la concepción leninista de la ideología.

Este término está connotado peyorativamente en Marx, que lo asocia con un pensamiento deformado por efecto de la división de la sociedad en clases y con la pretensión, más o menos consciente, de la reproducción de la dominación de clase. De tal suerte, refiere el término siempre el pensamiento burgués. En cambio, en Lenin la palabra «ideología» pierde la connotación peyorativa y es utilizada como sinónimo de «teoría social y política».

La reivindicación de la «teoría» o «ideología» revolucionaria se enmarca en el combate leninista contra el *economicismo*, por la derecha, y el *espontaneísmo*, por la izquierda. «Sin teoría revolucionaria, no puede haber tampoco movimiento revolucionario [...]. *Sólo un partido dirigido por una teoría de vanguardia puede cumplir la misión de combatiente de vanguardia*» (O.C., t. V, pp. 376-377, subrayado por Lenin).

La radical oposición de Lenin al espontaneísmo le

lleva a la afirmación, asombrosa a la luz de la obra de Marx, de que el proletariado ha de «importar» de fuera, precisamente de ideólogos «burgueses», la conciencia revolucionaria, pues la clase trabajadora, por sí sola, sólo engendra una conciencia sindicalista. «En cambio, la doctrina del socialismo ha surgido de teorías filosóficas, históricas y económicas que han sido elaboradas por representantes instruidos de las clases poseedoras. Por su posición social, también los fundadores del socialismo científico contemporáneo, Marx y Engels, pertenecían a la intelectualidad burguesa» (O.C., t. V, pp. 382-383). Afirmación sólo explicable en base a una utilización polisémica del término «burgués».

En todo caso, según Lenin, «no puede ni hablarse de una ideología [...] elaborada por las [...] masas obreras [...] el problema se plantea [...] *así:* ideología burguesa o [...] socialista [...]. La humanidad no ha elaborado ninguna "tercera" [...]. En la sociedad desgarrada por las contradicciones de clase nunca puede existir una ideología al margen [...] ni por encima de las clases [...]. *Todo lo que sea* rebajar la ideología socialista [...] equivale a fortalecer la [...] burguesa [...]. El desarrollo *espontáneo* del movimiento obrero marcha [...] hacia su subordinación a la ideología burguesa [...]. El trade-unionismo [...] implica [...] la esclavización ideológica de los obreros por la burguesía [...]. La tarea de la socialdemocracia consiste en *combatir la espontaneidad [...] en apartar* el movimiento obrero de esta tendencia espontánea del trade-unionismo a cobijarse bajo [...] la burguesía y atraerlo hacia [...] la socialdemocracia revolucionaria» (O.C., t. V, pp. 391-392).

Por tanto, mientras en Marx la posición de clase proletaria permite acceder a la verdadera ciencia social, desechando la deformación de la ideología (burguesa), de ahí la insistencia en el carácter «científico» de su sistema, en Lenin la identificación de ideología y teoría

social conduce a una matriz dualista: según la posición de clase, hay ciencia burguesa y hay ciencia proletaria, pues Lenin denosta cualquier pretensión de objetividad científica.

La comprensión meramente instrumental de la teoría política y social, se extiende a la filosofía. Tras el fracaso de 1905, algunos revolucionarios se habían refugiado en filosofías estético-místicas. En particular, Alexander Bogdanov, uno de los primeros jefes bolcheviques, había acogido la inspiración de Ernst Mach, científico positivista prusiano, que filosóficamente sostenía un individualismo idealista.

Lenin ve, por todas partes, un progreso del fideísmo y una desvirtualización del materialismo dialéctico, ya que la filosofía no es ajena a la lucha de clases. Este es el sentido de su intervención filosófica, *Materialismo y empiriocriticismo* (1908, O.C., t. XIV), pues el objetivo revolucionario también se impone en la actividad intelectual. El «espíritu de partido» es imprescindible; con Lenin, la filosofía, como todo, se vuelve política.

La ideología revolucionaria es «una guía para la acción», pero «no es un dogma». El dogmatismo, y sus secuelas de sectarismo e intransigencia, es criticado por Lenin, años después, en *El «izquierdismo», enfermedad infantil del comunismo* (1920, O.C., t. XXXIII), donde reitera su opinión de que el «izquierdismo» conduce a la misma calamidad que el «derechismo», el desarme de la revolución. La ideología revolucionaria debe estar ligada constantemente a la práctica, para poder responder a los nuevos problemas, frente a los que no cabe, simplemente, aplicar las fórmulas marxistas acuñadas con anterioridad.

La actitud dirigista, constante en Lenin, se había acentuado tras la toma del poder, pues recelaba que el asambleísmo espontaneísta acabaría por dejarse robar la victoria. Para impedirlo, era preciso que los soviets

contasen con dirigentes «armados» de una ideología sólida, capaz de guiarlos en la construcción del poder soviético (cfr. *Las tareas inmediatas del poder soviético,* en O.C., t. XXVIII, pp. 443-484). Por eso, cada miembro del partido tiene, y más imperiosamente sus cuadros, el deber primordial de formarse ideológicamente.

Esta «obligación» contribuyó a generalizar la explicación de que los errores o faltas en la acción *práctica* eran debidos a «una mala asimilación de los principios teóricos del marxismo-leninismo». Abruptamente, y parafraseando a Marx, pero en la sabia dirección postulada por Mannheim de extender los supuestos de su crítica al propio discurso marxista, en el «cielo», en el plano ideológico, la teoría es la instancia soberana, de modo que la corrección de las decisiones políticas se determina por referencia a ella. En cambio, en la «tierra», en la realidad del poder soviético, la instancia dotada del máximo poder político decide la corrección de las interpretaciones teóricas, con lo que el cielo vuelve a ser lo que siempre ha sido, la sublimación de la tierra.

Aunque Lenin proclamó la necesidad y la libertad del debate ideológico en el seno del partido, e incluso sobreestimaba sus virtudes, su particular valorización de la ideología revolucionaria, conjugada con la estructuración altamente centralizada del partido bolchevique, preconizada por él mismo —precursora de la posterior formulación oficial del «centralismo democrático»—, era tendencialmente contradictoria con los primeros postùlados, tendencia que se reveló ostensiblemente durante el estalinismo.

Consecuencia derivada: a todos los grandes líderes políticos del mundo comunista posteriores a Lenin, se les ha atribuido, sobre su «modelo», la condición de teóricos del marxismo, por más que, en muchos casos, con arreglo a criterios «burgueses», tal atribución resulte notoriamente inadecuada. Este hábito refuerza la legiti-

midad de las decisiones políticas (que son, así, no sólo eso, sino también «desarrollos creativos» de la teoría marxista), pero elimina cualquier especificidad de la teoría respecto de la decisión política, sometiéndola a la contingencia de la práctica.

Aspectos orgánicos y funcionales del partido

Lenin quería, pues, un partido altamente unido en la ideología, inflexiblemente revolucionario, alejado del reformismo y capaz de erigirse, en fin, en la vanguardia del proletariado. De aquí su énfasis sobre la cuestión de la naturaleza del partido. Le importaba poco el número de los efectivos. Los meros simpatizantes, aquellos que no adquirían un compromiso firme, no le interesaban. En las condiciones de 1902 estas exigencias podían justificarse en el designio de una lucha eficaz contra la terrible policía política zarista, pero la comprensión de Lenin no es circunstancial.

No; el rasgo principal de la concepción leninista del partido es su comprensión como «vanguardia del proletariado», indisociable de su crítica del espontaneísmo revolucionario de masas, a la que ya hemos aludido. El partido había de ser la vanguardia del proletariado, había de identificarse con sus intereses, pero no debía ir a la zaga del movimiento de masas, sino que debía guiarlo. Disciplina interna, jerarquización de funciones y división sistemática del trabajo revolucionario eran los principios organizativos, que traducían aquella comprensión.

En cuanto a las organizaciones sindicales, el partido debe servirse de ellas, organizarlas en caso necesario y estimularlas siempre, pero nunca debe caer en el «vicio» del trade-unionismo o del sindicalismo revolucionario «a la francesa». Es más, el elitismo revolucionario de Lenin se proyecta incluso al terreno sindical: «Un pequeño

núcleo estrechamente unido, compuesto por los obreros más seguros, más experimentados y mejor templados, con delegados en los principales barrios y en conexión rigurosamente clandestina con la organización de revolucionarios, podrá perfectamente, con el más amplio concurso de la masa y sin reglamentación alguna, realizar *todas* las funciones que competen a una organización sindical, y realizarlas, además, precisamente de la manera más deseable para la socialdemocracia» (*¿Qué hacer?*, O.C., t. V, p. 466).

Las virtudes tácticas del modelo leninista de partido se evidenciarían plenamente hasta culminar en el triunfo de la revolución de octubre. Pero, la concepción leninista no se agota en la virtualidad insurreccional. Como se ve en *El Estado y la revolución*, su imprescindible papel de «vanguardia» incluye la dictadura del proletariado. Ello explica que el Partido Comunista asuma el monopolio partidario en 1918. Es más, el designio de una organización altamente eficaz, jerarquizada y disciplinada intenta ser proyectado planetariamente con la fundación, inspirada directamente por el mismo Lenin, de la Internacional Comunista (Komintern) o III Internacional en 1919.

Pero una organización tan centralizada y jerarquizada implicaba un fuerte riesgo de personalización del poder. El propio Lenin se percató de ello, aunque no acertó a prever sus consecuencias (para él, el peligro era la escisión del partido) y menos a comprender que lo que estaba sucediendo, por no deseable que fuese, era una derivación de su propia concepción. A finales de 1922, muy enfermo ya y en pugnaz combate con los médicos que pretendían imponerle absoluto reposo, se vale de su hermana, María Ilichnina, su mujer, Nadiezda Krupskaya, y algún otro fiel, para aconsejar a los miembros del Comité Central del partido, en vísperas del XII Congreso. La mayor parte de los escritos de esos días fueron publicados en su momento, pero la carta a que aquí

hacemos referencia no lo fue hasta 1956, en la campaña desestalinizadora de Kruschev.

En esta «Carta al Congreso», redactada entre los días 23 y 24-XII-1922, Lenin proponía la introducción de cambios en la estructura del Comité Central. Estos cambios no eran importantes (cfr. O.C., t. XXXVI, pp. 473, 476-78 y 482-83) y con toda evidencia no tenían capacidad para alterar la dirección que había tomado el poder soviético. Pero Lenin era de otra opinión y creía que una de sus propuestas (el aumento de los miembros del Comité Central a 50 ó 100) podría contribuir decisivamente a evitar el peligro de escisión derivado del enfrentamiento entre Stalin y Trotski. Las opiniones de Lenin tienen el mayor interés porque evidencian el irrealismo del marxismo y del leninismo, al reducir el poder político a determinaciones de dominación de clase o a un epifenómeno de la propiedad de los medios de producción. Decía Lenin: «el camarada Stalin, convertido en secretario general, ha concentrado en sus manos un *poder* ilimitado [el subrayado es mío], y no estoy seguro de que siempre sepa utilizar ese poder con la suficiente prudencia. Por otra parte, el camarada Trotski, como ya lo demostró su lucha contre el Comité Central en el problema del Comisariado del Pueblo de Transporte, no se destaca sólo por su capacidad sobresaliente. Personalmente tal vez sea el hombre más capaz del actual Comité Central, pero ha demostrado excesiva seguridad en sí mismo y excesiva preocupación por el aspecto puramente administrativo del trabajo» (O.C., t. XXXVI, p. 474).

Lenin había adquirido una opinión decididamente negativa sobre Stalin. En un añadido a la carta anterior, del 4-I-1923, escribía: «Stalin es demasiado rudo, y este defecto, aunque [...] tolerable en nuestro medio y en las relaciones entre [...] comunistas, se hace intolerable en un secretario general [...]. Propongo a los camaradas que piensen una manera de relevar a Stalin [...] y de designar

[...] otra persona [...] menos caprichosa, etc. Esta circunstancia podrá parecer un detalle insignificante. Pero [...] desde el punto de vista de protegernos de la escisión, y [...] de [...] las relaciones entre Stalin y Trotski, no es un detalle, o es un detalle que puede adquirir una importancia decisiva» (O.C., t. XXXVI, p. 476).

Pero, parafraseando a Lenin, no es un detalle, o es un detalle que puede adquirir importancia decisiva, para los supuestos de la teoría marxista-leninista del poder, que su ejercicio experimente tan acusadamente la influencia de que el poderoso sea o no intolerante, desleal, desconsiderado y caprichoso, defectos todos que sería absurdo, y contrario al uso del lenguaje, considerar exclusivos de los burgueses.

Por otra parte, independientemente de la corrección de los juicios de Lenin y de su honestidad revolucionaria, resulta difícil de encuadrar en la teoría marxista-leninista (aunque haya sido y sea achaque frecuente de su práctica) el papel pontifical con que se manifiestan estos juicios sobre las capacidades y actitudes de los otros dirigentes soviéticos: «Hablando de los miembros jóvenes del comité central, quiero decir unas palabras sobre Bujarin y Piatakov. Son, en mi opinión, las figuras más sobresalientes (entre los más jóvenes) y en relación con ellos habrá que tener en cuenta [...]: Bujarin no es sólo un teórico muy valioso e importante del partido; además es considerado, merecidamente, el preferido de todo el partido; pero sus conceptos teóricos sólo pueden ser clasificados de plenamente marxistas con gran reserva porque hay en él algo de escolástico (nunca ha estudiado dialéctica y, pienso, nunca la entendió del todo) [...]» (O.C., t. XXXVI, p. 475).

Pero el ascendiente político-moral que se atribuía Lenin dejaba insensible a Stalin. Si se cree a Kruschev (1970; este escrito no figura en las O.C.), Lenin, el 5-III-1923, le dirige una carta, expresión patética de impoten-

cia: «Se ha permitido usted telefonear a mi mujer para reprenderla altanera y groseramente. Pese a que ella le haya dicho que aceptaba olvidar sus propósitos, ha puesto a Kamenev y a Zinóviev al corriente. No olvido fácilmente lo que se hace contra mí, y es innecesario que insista que considero dirigido contra mí lo que ha sido hecho contra mi mujer. En consecuencia, le pido que reflexione atentamente si está dispuesto a retractarse y excusarse o si prefiere que nuestras relaciones se interrumpan» (por cierto, Kamenev y Zinoviev habían sido tachados, en octubre de 1917, de «infames rompehuelgas» por Lenin, que exigía su expulsión del partido; *vid.* O.C., t. XXVII, pp. 332-336. Este escrito no fue publicado hasta el 1-XI-1927; Stalin se había desembarazado de Trotski; podía ahora preparar la eliminación de sus socios en la empresa, y qué mejor que un testimonio de Lenin).

La doctrina leninista del Estado

En los años inmediatamente anteriores a la Primera Guerra Mundial se recrudece en Rusia la inquietud social. Con la entrada en la guerra los sucesos se precipitan y desembocan en la gran revuelta obrera de febrero de 1917, en San Petersburgo, antecedente inmediato de la Revolución de Octubre.

La primera contribución teórica de Lenin en esta época se refiere al significado de la guerra: *El imperialismo, etapa superior del capitalismo* (1916, O.C., t. XXIII, pp. 298-425). Las leyes internas del capitalismo, dice, llevan al imperialismo. Las clases burguesas que dominan en cualquiera de las naciones avanzadas no pueden contentarse con eso. Su voracidad les lleva a buscar nuevos mercados, nuevas zonas de expansión. Al mismo tiempo, el militarismo y la guerra pueden absorber a las

masas trabajadoras, distraerlas de sus intereses y lanzarlas a destrozarse mutuamente en el campo de batalla.

Estas ideas habían sido anticipadas parcialmente por Hobson, en 1902 y, sobre todo por Hilferding, en 1910 (en menor medida, también por Luxemburg, *La acumulación del capital,* 1913). Lenin conjugó y desarrolló tales enfoques: el imperialismo es un estadio del capitalismo, caracterizado por el dominio del capital financiero y de los monopolios; la exportación de capitales adquiere singular importancia, y los *trusts* internacionales, con base en los países más desarrollados, se reparten los mercados y, finalmente, el mundo. Dicho reparto conduce a conflagraciones de alcance mundial que ponen en peligro la existencia misma del Estado burgués, ya que el pueblo, exasperado por la miseria y la penuria y demás penalidades de la guerra, puede alzarse contra la clase dominadora.

Algo así ocurrió, hacia el fin de la guerra, en Rusia, con el triunfo de la revolución. En el verano de 1917, Lenin escribió *El Estado y la revolución,* que lleva el subtítulo de «La teoría marxista del Estado y las tareas del proletariado en la revolución» (O.C., t. XXVII, pp. 9-128), con el fin de dotar a su partido de una doctrina del Estado y de la conquista del poder, pues preveía y trabajaba por el hundimiento del gobierno de Kerenski, formado tras el derrocamiento de Nicolás II.

Según algunos intérpretes, el libro está penetrado por las lecciones de la lógica hegeliana. Pero, cualquiera que fuese su inspiración, es teóricamente muy modesto. Se trata de unas notas de lectura de Marx y, sobre todo, de Engels, plagadas de reiteraciones y de aserciones carentes de justificación lógica o empírica.

Como Marx y como Engels, Lenin afirma que el Estado es esencialmente violencia y coerción. No creo que sea este postulado el achaque principal de la concepción marxista-leninista del Estado. Más bien habría que

objetar su ceguera a la percepción de la existencia de violencia y coerción en aparatos y relaciones sociales no estatales (ejemplo, en partidos comunistas no en el poder, o, ejemplo más desazonante, todavía, en organizaciones destinadas a la «mera administración de las cosas», alternativa de Marx al poder político). Más bien habría que demandar una definición de qué sean violencia y coerción, pues en una cierta acepción (que podríamos declarar impropia si la teoría marxista-leninista nos ofreciese elementos para hacerlo) la mayoría de las relaciones sociales, con Estado y sin Estado, se muestran empíricamente habitadas por ellas.

Lenin abunda en la concepción marxista del Estado como instrumento de las clases opresoras, y hace especial referencia a la tesis de su extinción. Aunque esta teorización procede de Engels, particularmente del *Anti-Dühring*, encuentra precedentes explícitos en Marx. Precisamente, según éste la revolución proletaria acabaría con la dominación política, mientras las anteriores se habían limitado a sustituir una forma de dominación por otra.

Comentando, justamente, un texto del *Anti-Dühring*, Lenin dice: «En realidad, Engels habla aquí de la "eliminación" del Estado de la *burguesía* por la revolución proletaria, mientras que las palabras sobre la extinción del Estado se refieren al remanente del Estado *proletario después* de la revolución socialista. Según Engels, el Estado burgués no se "extingue", sino que es "eliminado" por el proletariado en el curso de la revolución. Lo que se extingue después de esta revolución, es el Estado o semi-Estado proletario» (O.C., t. XXVII, pp. 28-29).

Pero Lenin no acierta a superar la ambigüedad de la formulación engelsiana. No cabe hablar de extinción del Estado con ocasión del triunfo de la revolución socialista; en ese momento sólo hay una sustitución de un tipo de Estado (el burgués) por otro (la «dictadura del proletariado»). Sustitución, además, abrupta: la abolición del

Estado burgués es necesaria para el triunfo de la revolución, es imposible sin violencia (*El Estado y la revolución*, cap. I, secc. 4a, O.C., t. XXVII, pp. 27-33). La extinción del Estado sólo cabe referirla a la «dictadura del proletariado». Pero ésta es un *semi-Estado*, lo que autoriza a pensar que el proceso de extinción ya ha producido algún efecto.

No mejor suerte tiene Lenin en su intento de precisar las fases del tránsito del Estado «capitalista» al comunismo, objetivo final. La explicación es eludida por el habitual recurso a la «totalidad» (reino en el que todos los gatos son pardos) del proceso. Lo único claro es que la «dictadura del proletariado» es radicalmente diferente al Estado «burgués». Pero no porque desaparezcan la violencia y la coerción; el Estado es «una fuerza represiva especial» (Engels), y como tal debe ser utilizada por el proletariado para asegurar la revolución triunfante. La diferencia es que el nuevo Estado no sirve ya para conciliar conflictos de clase, manteniendo la explotación. Cuanto más se repudie el «democratismo», hipócrita y opresor, más rápidamente se crearán las condiciones de la verdadera libertad. Sólo entonces comenzará el proceso, más lento, de extinción del Estado, borrando progresivamente los vestigios de sujeción y violencia.

La denominación de dictadura del proletariado, nos enfrenta con un cierto equívoco. Cuando Marx emplea el término es para postular una alternativa a la «dictadura de la burguesía», cuya última forma histórica, según él mismo, era la república burguesa, en la que, sabemos por experiencia, pero además está incluido en su razonamiento, el componente autocrático se ha mitigado respecto de formas de dominación anteriores.

O sea que la «dictadura del proletariado» tenía poco que ver con lo que solemos llamar dictadura, como una forma de gobierno particular. Sólo especificaba el poder de clase. Pero la «dictadura» burguesa admite varias

formas, diversos regímenes políticos. Una adecuada simetría impondría la posibilidad, también, de varias formas de «dictadura» proletaria; pero parece que ésta no era la comprensión de Marx y, desde luego, no es la de Lenin.

Lenin mantiene que el proletariado en el poder democratizará la máquina estatal, pues le es inherente un sistema democrático de valores, afirmación tan perentoria como carente de validación empírica, y contradictoria con su pretendida «incapacidad» para adquirir plena conciencia de clase. Para ello tendrá que suprimir mediante la fuerza toda resistencia burguesa. «Pero aquí el órgano de represión es la mayoría [...] y no una minoría, como [...] bajo la esclavitud, la servidumbre y la esclavitud asalariada. —Y, desde que es la mayoría del pueblo *mismo* la que reprime a sus opresores, *ya no es necesario* una "fuerza especial" de represión! [...]. El *Estado comienza a extinguirse*. En vez de las instituciones [...] de una minoría privilegiada (la burocracia) [...] los jefes del ejército [...] la [...] mayoría puede desempeñar [...] estas funciones, y cuanto más desempeñe el pueblo [...] las funciones del poder, menos necesaria es la existencia de dicho poder» (O.C., t. XXVII, pp. 53-54). El argumento incurre, otra vez, en confusión sobre el momento inicial del proceso de extinción del Estado y en flagrante contradicción con la postulación de la necesidad de la *dictadura del proletariado*, concebida como Estado, como «fuerza especial» de represión.

Contra toda evidencia histórica, Lenin sostiene que el Estado capitalista es más fácil de manejar que las formas de dominación precedentes, por lo que el proletariado puede dirigirlo sin problemas, y la todavía más irrealista suposición de que los privilegios, los fastos y las recompensas del poder tienen una relación directa con la gravosidad de la tarea del gobierno: «La cultura capitalista ha *creado* la gran producción, fábricas, ferrocarriles,

el correo, el teléfono, etc., y *sobre esta base*, la gran mayoría de las funciones del antiguo "poder estatal" se han simplificado tanto y pueden reducirse a operaciones tan sencillas de registro, asiento y verificación, que pueden ser fácilmente desempeñadas por cualquiera que sepa leer y escribir, pueden muy fácilmente ser desempeñadas por un "salario obrero corriente", y esas funciones pueden (y deben) ser despojadas de toda sombra de privilegio, de toda semejanza a "fausto oficial"» (O.C., t. V, p. 55).

Las instituciones burguesas deberán ser abolidas. La primera el parlamentarismo, pues, para Lenin, los parlamentos son instituciones seudodemocráticas. Ello no quiere decir que el Estado proletario no conceda margen a los mecanismos representativos. «No se puede concebir la democracia, ni aun la democracia proletaria, sin instituciones representativas, pero sí se puede y se *debe* concebir la democracia sin parlamentarismo, si la crítica de la sociedad burguesa no es sólo palabras para nosotros, si el deseo de derrocar la dominación de la burguesía es en nosotros un deseo serio y sincero, y no una simple frase "electoral" para pescar votos obreros [...]» (O.C., t. XXVII, p. 58).

También debe ser abolida la burocracia «capitalista», aunque Lenin reconoce que durante un tiempo será necesaria una burocracia de transición. Todo ello son pasos intermedios para la constitución de la sociedad comunista, en la que desaparecerá toda institución de gobierno: «En los argumentos [...] sobre el Estado se comete [...] el error contra el que alertaba Engels [...] se olvida [...] que la extinción del Estado significa la [...] de la democracia [...]. Alguien puede [...] temer que esperemos el advenimiento de un sistema social en el que no se observe [...] la subordinación de la minoría a la mayoría, ya que la democracia es el reconocimiento [...] de este principio. No. La democracia *no* es idéntica a la subordi-

nación de la minoría a la mayoría [...]. Es *un Estado* que reconoce la subordinación de la minoría a la mayoría [...] una organización para el empleo sistemático de la *fuerza* por una clase contra otra [...]. Nos proponemos [...] la abolición del Estado, es decir, de toda violencia organizada y sistemática [...] de la violencia contra la gente en general. No esperamos el advenimiento de un sistema social en el que no se observe [...] la subordinación de la minoría a la mayoría. Al aspirar al socialismo [...] estamos convencidos de que éste se transformará en comunismo, y que [...] desaparecerá [...] la necesidad de violencia contra la gente en general, de *subordinación* de un hombre a otro y de un sector de la población a otro, pues la gente *se acostumbrará* a observar las reglas elementales de la convivencia social *sin violencia y sin subordinación*» (O.C., t. XXVII, pp. 90-91). La «gente se acostumbrará», argumento formidable, pues, en verdad, sirve para justificar cualquier cosa.

Desde el momento en que la revolución hubo conquistado el poder, la pregunta decisiva era: ¿en qué momento comenzaría a operar, en la realidad, el proceso de extinción? Como vimos, Lenin se manifiesta muy confusamente; lo único claro es que la entera abolición del Estado era cosa de un futuro distante; que sólo podía tener lugar cuando se hubiese eliminado todo vestigio de las clases opresoras: «no [...] *podemos* saber con qué rapidez avanzará este desarrollo, con qué rapidez llegará a la ruptura de la división del trabajo, a suprimir la oposición entre el trabajo intelectual y el [...] trabajo manual, a convertir el trabajo "en la primera necesidad vital" [...].

Estamos autorizados a hablar tan sólo de la extinción inevitable del Estado, subrayando la larga duración de este proceso y su dependencia de la rapidez de desarrollo de la *fase superior* del comunismo, y dejando en pie el problema del plazo o de las formas concretas que requie-

re la extinción, pues *no tenemos* datos para responder a estas preguntas» (O.C., t. XXVII, p. 104).

Conforme a esta previsión, el problema de la posteridad revolucionaria no fue, obviamente, que no se extinguiese el Estado, objetivo prematuro, sino que su inexcusable prerrequisito, la dictadura del proletariado, se fuese alejando cada vez más de los supuestos que podrían abocar en el futuro a aquella extinción. En efecto, inmediatamente después de la revolución se planteó la necesidad urgente de garantizar la supervivencia del Estado soviético. En 1918, en el VII Congreso del partido, Lenin acusa a los que proponen la extinción de incidir, en su premura, en una «violación de la perspectiva histórica».

Pero el problema estaba, en verdad, en la distribución del poder en la nueva sociedad. O, por decirlo en palabras de *El Estado y la revolución,* no en que se extinguiese el Estado soviético, pero sí en que fuese, como dictadura del proletariado, un *semi-Estado*. Las instituciones y agencias fundamentales de la dictadura del proletariado leninista eran los consejos, o *soviets,* de obreros, campesinos y soldados, que dieron nombre al régimen, y el Partido Comunista. La primera institución se situaba en la línea de las ideas anticipadas por Marx, y era realmente una forma política muy diferente a las del Estado precedente. La segunda, en cambio, se distanció mucho de la idea del partido de Marx. Para éste el partido era la expresión política de la clase, el momento de culminación de la misma constitución de la clase, la superación del estadio de *clase-en-sí* en el de *clase-para-sí.* De ello se desprendía una correspondencia biunívoca entre partido político y clase social. Un partido implica una clase, aunque una clase (el proletariado) pudiera no haber alcanzado (todavía) a constituir un partido.

En cambio, en la comprensión leninista, el partido es agente de los intereses de la clase, su constitución y

vigor pueden ser expresivos del progreso de la conciencia de clase (del *para-sí*), pero es, por definición, algo distinto de la clase. El partido es, como vimos, la vanguardia de revolucionarios «profesionales» que asegura la «importación» y expansión de la conciencia de clase, y, por ello, la instancia dirigente del proceso revolucionario, incluida la dictadura del proletariado.

Tal «instancia dirigente» anuló, dejándolos reducidos a forma vacía, la expresión orgánica de la acción institucionalizada de masas, los soviets. Inmediatamente, tras la victoria de la revolución, éstos fueron eclipsados por el poder del partido y su reflejo en la institucionalización del Estado soviético. Se impone progresivamente un régimen de poder de una minoría, el partido, aunque su legitimación apelase al «poder» de la clase y de las masas; se encarnó en la realidad histórica la contradicción teórica, particularmente perceptible en *El Estado y la revolución,* entre la legitimación de masas y la práctica de élites revolucionarias.

Kautsky criticó muy tempranamente, en el mismo 1918, el régimen soviético, en *La dictadura del proletariado,* arguyendo su carácter antidemocrático y antisocialista. Según él, la democracia es el mejor modo de asegurar la conquista del socialismo. Esta posición le valió una feroz réplica: *La revolución proletaria y el renegado Kautsky,* del mismo año (O.C., t. XXX, pp. 75-176). Para Lenin, la dictadura del proletariado, a la que llama aquí también «democracia proletaria», es mucho más democrática y menos opresiva que la democracia burguesa, cuyo carácter de clase y cuyos excesos contra los trabajadores enfatiza. Pero Kautsky tenía razón, por lo menos en una cosa: en su denuncia del «elitismo revolucionario». Ni siquiera las instituciones representativas soviéticas consiguieron funcionar.

Con el giro hacia la derecha, representado por la NPE, aunque se siguió repitiendo la fórmula de la

extinción futura del Estado, se la desligaba de toda vinculación práctica; desaparece de la Constitución de 1924, para no volver a aparecer, aunque siga estando presente en los discursos teóricos; por ejemplo, en los *Fundamentos del leninismo* (1924), de Stalin (p. 66). 1928 supone un robustecimiento de la estatilización, impuesto por los objetivos de colectivización forzosa e industrialización pesada. Ya a la altura de 1939, con la amenaza del fascismo, que obliga a la URSS a concentrar todos sus esfuerzos en la defensa nacional, y a fomentar a ese efecto los ideales patrióticos, la tesis de la extinción del Estado ha virtualmente desaparecido. En tales circunstancias, parece razonable el postulado de Stalin de que aquel objetivo no puede hacer abstracción del hecho de un solo país socialista, rodeado de enemigos, como razonable había sido la posición de Lenin en 1918. Pero de todo ello derivaba inexcusablemente, «razonablemente», que no sólo el socialismo, también el comunismo, no podían ser, en su concreción histórica, «sociedades sin Estado», esto es, en la lógica marxista, sin dominación y coacción políticas.

La revolución en un solo país y el campo socialista

Hemos visto las discusiones que, hacia 1907, habían sostenido Lenin, Trotski y otros marxistas, sobre las posibilidades de una revolución socialista en Rusia. Después de 1917, la polémica renacerá respecto de la posibilidad de limitar la revolución a un solo país.

Casi todos los marxistas «no revisionistas» compartían antes de octubre, e incluso en los dos o tres años posteriores, una concepción «catastrófica» y «planetaria» de la revolución; una vez iniciada, mediante la toma del poder en un determinado país, se extendería necesariamente a los demás. Se admitía que este proceso de

extensión podría conocer soluciones de continuidad, comportar fases distintas, aceleraciones y retrocesos, etc., pero se creía que se desplegaría en un período de tiempo relativamente corto. Lo que no se preveía era que el proletariado de un país pudiera hacer triunfar «su» revolución de manera definitiva, sin ser ayudado por la sublevación de los demás proletariados, y que renunciara a apoyarlos directamente para dedicarse a la consolidación de su propia revolución.

El propio Lenin hasta la conclusión de la guerra civil, al final de 1920, esperó la victoria de la revolución proletaria en Alemania, Austria y Hungría, ayudando a los movimientos comunistas de estos países, y creando la III Internacional. Las dificultades por las que pasó la URSS (el hambre de 1921, las revueltas campesinas) y el fracaso de los movimientos proletarios en el resto de Europa, le condujeron a diferir la prosecución de la «revolución mundial», posición que se reflejó en la adopción de la NPE. Esta «pausa» es consecuencia de la nueva conciencia sobre la amplitud de la tarea, la falta de madurez de las «condiciones revolucionarias» en los demás países de Europa e, incluso, en ciertas regiones de la URSS.

Posteriormente, Stalin reorganizó los mecanismos económicos y administrativos, reforzó el poder del Estado y centralizó más el poder político y el partido. Trotski se opuso a esta evolución. Su aportación teórica más relevante es, precisamente, *La revolución permanente*, donde postula la necesariedad de que la revolución mantenga en todo momento su internacionalismo, que no quede confinada a un solo país. Trotski es el teórico marxista que puso mayor énfasis en la interdependencia de las situaciones. Víctima de la nueva concentración de poder, y muy sinceramente internacionalista, preveía que la limitación de la revolución a un solo país conduciría necesariamente, a causa del cerco que se formaría en su

torno y de las dificultades internas que tendría que resolver solo, a la reconstrucción de un aparato estatal burocrático y militar. La democracia «real» de los soviets sería abandonada; volvería la «alienación política». La URSS, al renunciar al internacionalismo liberador, se vería arrastrada al militarismo, para defenderse, y a una política de domesticación de los partidos comunistas extranjeros, para convertirlos en instrumentos de su estrategia.

El mayor enemigo de esta interpretación fue Stalin, quien consiguió ir desplazando lentamente a su autor, oponiendo el aparato del partido a la gran popularidad de Trostki. En 1925 éste había perdido ya toda capacidad de influencia en la dirección del partido, en 1927 es expulsado, con ocasión del XV Congreso, y en 1929, deportado. Mantuvo incansablemente sus tesis en el exilio, hasta su asesinato en 1940, y su figura sirve de punto de referencia a una corriente marxista, la IV Internacional, que se ha revelado más importante en la teoría que en la práctica política.

La posición teórica de Stalin admitía la afirmación de que no hay más que una revolución mundial, pero precisaba que comportaba diversas fases. La decisiva era la revolución en Rusia. Sólo si el socialismo era definitivamente construido, reforzado y defendido en la URSS, podía encontrar continuación. La revolución soviética constituía la base de partida para la revolución mundial.

Por consiguiente, no había abandono de la tesis de la revolución planetaria, sino la adopción de un método adecuado a un análisis justo de la situación. La tesis de Trotski era romántica: «izquierdista», en cuanto parecía responder a una mayor «pureza» teórica marxista, pero «derechista», de hecho, pues conducía a exigir que la URSS renunciase a consolidar el socialismo y a defenderse contra sus enemigos (y, con ello, a defender a los proletariados de los restantes países del mundo).

3. El estalinismo

El destierro de Trotski fue sólo un episodio de una evolución política más amplia, que se inicia con el comienzo del período que se suele llamar estalinista, aunque sería ingenuo pensar que el único determinante del mismo fue Stalin. En el plano de la teoría política y social, el estalinismo es un escolasticismo marxista, impuesto por el Partido Comunista de la Unión Soviética, una forma política de dogmatismo, que refleja, en palabras de Trostki, el «colectivismo burocrático» que ha suplantado al socialismo.

Pero, aunque Stalin no fue la única causa del estalinismo, su persona, obviamente, no es ajena a la cuestión. José V. Dzhugashvili (1879-1953), conocido con el sobrenombre revolucionario de Stalin, «hombre de acero», era georgiano, de familia artesana. Fue expulsado, por sus ideas revolucionarias, del seminario, y posteriormente exiliado, por dos veces, a Siberia, consiguiendo escapar en ambas. Fue el experto en las cuestiones referentes a las diversas nacionalidades de la futura Unión Soviética (*El marxismo y el problema de las nacionalidades*, 1913). Tras la revolución, fue comisario de las Nacionalidades en su primer gobierno, cargo que no dejó hasta 1922, en que fue nombrado secretario general del partido. Aliado a Zinoviev y a otros líderes bolcheviques —cuya ejecución ordenaría años más tarde— logró imponer sus opiniones durante el XV Congreso, en 1927. Al año siguiente comenzó a aplicar su doctrina del «socialismo en un solo país» y a lanzar los planes quinquenales de desarrollo económico, que arrancaban de las ideas leninistas sobre la planificación.

El estalinismo operó una dogmatización total del pensamiento bolchevique, que pierde toda capacidad creadora. El Congreso de 1928 fue el último en el que se expresaron opiniones divergentes. El monolitismo teóri-

co y la subsiguiente necesidad de obediencia ciega a la jerarquía del partido se impusieron a partir de aquel momento, mediante vastas purgas políticas, con frecuencia de consecuencias sangrientas.

La aportación de Stalin, como teórico, al marxismo-leninismo fue más bien modesta; pero la importancia de su virtualidad represiva es muy grande. En el terreno de la cultura, el dogmatismo estalinista alcanzó extremos a los que es difícil encontrar precedentes, hermanando tintes siniestros y ridículos. Así, grandes descubrimientos y teorías científicas occidentales fueron «refutados» en términos supuestamente marxistas-leninistas. La teoría de los quanta, de Max Planck, la de la relatividad, de Einstein, etc., fueron rechazadas por idealistas o corrompidas, por «burguesas», en definitiva, incompatibles con el materialismo dialéctico, única visión certera del mundo. Tales pretensiones acarrearon graves consecuencias para el desarrollo de la ciencia soviética.

Los teóricos estalinistas (Lyssenko, etc.) se apoyaban en el postulado de que cada clase crea su cultura, que atribuían, con evidente simplificación, a Marx y, en consecuencia, negaban toda objetividad a la ciencia creada en los países no comunistas. En el terreno del arte, la doctrina del realismo socialista, dictatorialmente impuesta, quebró la gran corriente creadora iniciada por los primeros artistas soviéticos (Mayakovski, Gorki, Eisenstein...). De todos modos, es injusto cargar toda la culpa sobre el estalinismo, pues esta doctrina respondía a la concepción del arte y la literatura de alguno de aquéllos. En concreto, su inspirador fue nada menos que Gorki, en el Congreso de Escritores de la Unión Soviética, celebrado en 1934. El realismo socialista propugnaba una literatura comprometida con la revolución, que debía reflejar el sistema de valores del socialismo y que serviría, no sólo de objeto de goce estético, sino de agencia socializadora de aquellos valores. Como en la

generalidad de los casos, el estalinismo no supone, aquí, una desviación de los principios leninistas, sino su exacerbación, a veces hasta extremos paroxísticos. La aplicación de la doctrina sometió a escritores y artistas a una minuciosa normativa. Bajo la inspiración inquisitorial de Zhdanov, que se arrogó la exclusividad de la definición de la corrección ideológica del arte y la literatura, los castigos y persecuciones políticas se abatieron sobre escritores y artistas.

Las ciencias sociales, que necesitan un clima de libertad, virtualmente desaparecieron, con excepción acaso de ciertas ramas de la economía. La interpretación escolástica de Marx, Engels y Lenin, según los cánones establecidos por Stalin, anuló cualquier posibilidad de discrepancia. Los mismos teóricos del marxismo-leninismo sufrieron persecución y sus obras fueron anatematizadas. El caso de Bujarin (1888-1938), uno de los teóricos soviéticos más influyentes, ejecutado después de un juicio degradante y espectacular, es uno de los más característicos.

Como consecuencia, se llegó a la situación paradójica de que las corrientes teóricas e ideológicas más importantes del marxismo se produjeron fuera de la Unión Soviética, con frecuencia en los países capitalistas, mientras aquélla continuaba, incluso tras la muerte de Stalin, encerrada en un absolutismo burocrático que no fue suavizado hasta la «desestalinización» llevada a cabo en la época de Kruschev. Sin embargo, este proceso, efectivo en lo que a ciertos aspectos del terror político se refiere —la disminución de los campos de concentración y la suavización de las condiciones de internamiento, la supresión de purgas políticas sangrientas—, no llegó a liberalizar la prensa, la opinión, la filosofía, ni a ablandar los controles ideológicos.

BIBLIOGRAFIA

Esta nota no va destinada al especialista, sino al lector común que guste de ampliar y contrastar lo que en el texto se dice.

Entre las historias de la teoría política, recojo inspiraciones de J. Touchard, *Historia de las ideas políticas,* 3.ª ed., 6.ª reimpr., Tecnos, 1979 (ed. or., París, PUF), cap. XVII, secc. 1.ª, escrito por G. Lavau, muy atento a la práctica política; y S. Giner, *Historia del pensamiento social,* 2.ª ed., 2.ª reimpr., Ariel, 1980 (1.ª ed., 1967), buena exposición, pero chocantemente hagiográfico. G. H. Sabine, *Historia de la teoría política,* 4.ª reimpr., México, FCE, 1970 (ed. or., Nueva York, Holt, Rinehart Winston, 1937, pero la traducción es de la 3.ª ed., 1961, muy diferente en relación a nuestro tema) es la mejor, aunque peca de militancia antileninista.

Entre las historias del pensamiento socialista, destaca la monumental *Historia del pensamiento socialista,* de G. D. H. Cole, México, FCE, 1958-1962, 7 tomos (ed. or., Londres, MacMillan, 1953-58), que presta mucha atención al desarrollo de los hechos. E. Dolleans, *Historia del movimiento obrero,* Zero, 1969, los tomos 2, *1871-1920,* y 3, *1921 hasta hoy* (ed. or., París, A. Colin); y A. S. Lindemann, *A History of European Socialism,* Yale Un., 1983, caps. 5 y 7.

Sobre el pensamiento del siglo XIX, F. Venturi, *El populismo ruso,* 2 vols., Rev. de Occidente, 1975 (Ed. or. Turín, G. Einaudi, 1952); A. Walicki, *Populismo y marxismo en Rusia,* Estela, 1971 (ed. or., Oxford Un., 1969); el *Marxismo y Anarquismo, 1850-1890,* t. 2 de la *Historia* de Cole, cit.; M. Foyaca, *El pensamiento de Lenin,* t. I. *Los años juveniles... (1870-1900),* Guadarrama, 1971; y J. Trías Vejarano, «Estudio preliminar», en O.C. de Lenin, t. I, pp. IX-LX, del que acojo inspiraciones. Para la contextualización desde el punto de vista del desarrollo económico, A. Gerschenkron, *El atraso económico en su perspectiva histórica,* Ariel, 1968 (ed. or., Harvard Un., 1962). Para un aspecto particular, la actuación de la policía zarista, el librito de V. Serge *Lo que todo revolucionario debe saber sobre la represión,* trad. cast., 2.ª ed. México, Era, 1973 (ed. or., 1925).

Sobre la revolución, G. Walter, *La révolution russe,* París, Albin Michel, 1972, contiene transcripción de proclamas y medidas legislativas y una antología de textos de los principales actores. La monumental *Historia de la Rusia soviética,* de E. H. Carr, dedica sus tres primeros volúmenes a *La revolución bolchevique (1917-1923),* Alianza, 1972-74 (ed. or., MacMillan, 1950-53); parcialmente es también una historia de las ideas. El tomo 3 incluye una bibliografía de particular interés para las fuentes documentales. Breve, pero bueno, C. Hill, *La revolución rusa,* 7.ª, impr., Ariel, 1969 (ed. or., *Lenin and the Russian Revolution,* Londres,

The English Universities, 1967); S. Hook, «Myth and Fact in the Marxist Theory of Revolution» y «Rethinking the Bolshevik October Revolution», en su libro *Revolution, Reform, and Social Justice*, Nueva York Un., 1975, que tiene también un interés general para nuestro tema.

Para el joven Lenin, el ya citado Foyaca. Un estudio general, A. G. Meyer, *Lénine et le leninisme*, trad. franc., París, Payot, 1966, muy centrado en la vertiente política. Más completo es M. Liebman, *Le léninisme sous Lénine*, París, Ed. du Seuil, 1973. Más en general, sobre el leninismo o el marxismo en la URSS, los cuatro tomos restantes de la *Historia* de Carr, cit.; H. Marcuse, *El marxismo soviético*, Rev. de Occidente, 1967 (ed. or., Nueva York, Columbia Un., 1958); H. Chambre, *De Carlos Marx a Mao Tse-tung. Introducción crítica al marxismoleninismo*, Tecnos, 1965; I. Deutscher, *La revolución inconclusa. 50 años de historia soviética (1917-1967)*, 4.ª ed., México, Era, 1974 (ed. or., 1967); El tercer «padre» (tras Foyaca y Chambre), G. A. Wetter, *L'idéologie soviétique contemporaine*, t. I., *Le matérialisme historique et le matérialisme dialectique*, París, Payot; W. Laqueur, *The Fate of Revolution: Interpretations of the Soviet History*, Londres, Weidenfeld Nicolson, 1977, completa revisión de las interpretaciones del marxismo soviético. Algunos libros de síntesis teórica: E. Mandel, *Introducción al marxismo*, trad. cast. Akal, 1977; R. Miliband, *Marxismo y política*, Sigló XXI, 1978 (ed. or., Oxford. Un., 1977).

Para los escritos de Lenin, las *Obras Completas*, publicadas por Akal. Es una reimpresión de la ed. de Buenos Aires, Ed. Cartago, trad. de la ed. oficial soviética. Permite seguir no sólo la evolución del pensamiento, sino la entera historia de la Rusia de aquellos años, pues recoge cuanto escrito de Lenin fue encontrado. Una selección en *Obras escogidas en tres tomos*, Moscú, Ed. Progreso, 1960.

Respecto a los otros autores, G. V. Plejanov, *Obras escogidas*, 2 vols. Buenos Aires, Quetzal, L. Trotski, *1905. Resultados y perspectivas*, 2 vols., Ruedo Ibérico, 1971, análisis del intento revolucionario de aquel año. «Lecciones de Octubre» se puede consultar en la ed. de G. Procacci, *El gran debate, 1924-26*. 1. *La revolución permanente*, México, Siglo XXI, 1975 (ed. or. Ed. Riuniti, 1963), enfrentado con «Acerca de la teoría de la revolución permanente», de N. Bujarin, y «El leninismo» de G. Zinoviev. L. Trotski, *Lenin*, Ariel, 1972 (ed. or., 1924), con un extenso prólogo (pp. 5-84) de J. Pabón. Dos escritos menores, *El nuevo curso* y *Problemas de la vida cotidiana*, Córdoba (Arg.), Pasado y Presente, 1971. Además de los artículos de Procacci en este libro, tiene particular interés la trilogía de I. Deutscher, *Trotsky. 1. El profeta armado, 1879-1921; 2. El profeta desarmado, 1921-29; 3. El profeta desterrado, 1929-40*, trad. cast., México, Era, 1968-69. Para las posiciones de R. Luxemburg, *Escritos políticos*, Grijalbo, 1977 (trad. de la ed. de Frankfurt,

Europäische Verlagsanstalt, 1970), con una buena «Introducción» de G. Muñoz (pp. 7-42). Contiene, entre otros, dos escritos del mayor interés para nuestro tema: «Problemas de organización de la socialdemocracia rusa» (1904) y «La revolución rusa». K. Kautsky, *La dictadura del proletariado* (ed. or., Viena, I. Brand, 1918), Ayuso, 1976 (ed. conjuntamente con *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*, de Lenin). De N. Bujarin, *Teoría del materialismo histórico*, México, Siglo XXI, 1974. De J. Stalin, *Fundamentos del leninismo*, trad. de Ed. en Lenguas Extranjeras, Moscú, Akal, 1875 (ed. or., 1924); «La revolución de octubre» es recogida en el tomo 2 de la ed. de Procacci, cit., *El socialismo en un solo país*, 1976; D. Bahry y B. D. Silver, «Intimidation and the Symbolic Uses of Terror in the Urss», APSR, 81 (1987), 4: 1065-1098, son, aproximadamente, al estalinismo y posteridad, lo que Serge *(supra)* era al zarismo. Una antología de textos revolucionarios, F. Chatelet *et al.*, *Los marxistas y la política*, tt. 1 y 2, Taurus, 1977 (ed. or., París, PUF, 1975).

Para la vertiente filosófica de Lenin, el folleto de L. Althusser *Lenin y la filosofía*, Buenos Aires, C. Pérez, 1971, muy *salonard* como todo lo suyo. D. Lecourt, *Ensayo sobre la posición de Lenin en filosofía*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1974 (ed. or., París, Maspero, 1973), centrado en la teoría leninista del «reflejo». L. Sève, «Pré-rapport sur la Dialectique» (se extiende al marxismo en general), y J. P. Cotten, «Quelques réflexions sur la catégorie d'essence chez Lénine» y «La discussion sur l'esprit de parti en philosophie», mantenida por Labica, Texier, Ravel *et al.*, parecen más serios (en Centre d'Etudes et de Recherches Marxiste, *Lénine et la Pratique scientifique*, París, Ed. Sociales, 1974).

Para la vertiente política, G. Labica, «Pré-rapport sur Lénine et la pratique politique», *ibidem*; E. Balibar, *Sobre la dictadura del proletariado*, Siglo XXI, 1977 (ed. or., París, Maspero, 1976), lastrado por su carácter coyuntural y su intencionalidad «práctica». Sobre el régimen «constitucional», M. B. García, *Textos constitucionales socialistas*, Col. Un. de León, 1977, y J. de Esteban y S. Varela, *La Constitución soviética*. Un. Complutense, 1978. Interesante, aunque se extiende al marxismo en general, R. G. Cotarelo, «Sobre la extinción del Estado», *Sistema*, núms. 38-39 (1980), pp. 67-95.

Para la vertiente económica, C. Ravel, «Lénine et l'analyse économique», en el cit. *Lénine et la pratique scientifique*. Para los precedentes de su análisis del imperialismo, J. A. Hobson, *Estudio del imperialismo*, Alianza, 1981 (ed. or., 1902); R. Hilferding, *El capital financiero*, Tecnos, 1963 (ed. or., 1910); R. Luxemburg, *La acumulación del capital*, Buenos Aires, Tilcara, 1963 (ed. or., 1913). Una antología de textos económicos de Lenin y sus contemporáneos (aunque abarca el marxismo en general), en I. Fetscher, *El marxismo. Su historia en documentos. Economía*, Zero, 1974 (ed. or., Munich, R. Piper). En particular, para la

polémica sobre la NEP, cf. la ed., Bujarin/Preobrazhenski, *La acumulación socialista*, Comunicación, 1971, con una introducción de D. Lacalle.

F. W. Deakin, H. Schukman y H. T. Willets, *A History of World Communism*, Weidenfeld y Nicolson, Londres, 1975, para la contextualización histórica del leninismo triunfante. Para la relación entre Lenin y Stalin, N. Krouchtchev, *Rapport secret de... sur Staline*, París, Champ Libre, 1970, que ofrece la carta citada en el texto.

Capítulo V

La socialdemocracia

Alfonso Ruiz Miguel

1. ANTECEDENTES Y MARCO DE UNA IDEA POLÍTICA

La socialdemocracia, en cuanto concepto histórico y político, ha sufrido diversos y no leves cambios de significado en su ya secular recorrido. Con su asentamiento en el último tercio del pasado siglo gracias sobre todo a la influencia del movimiento obrero alemán, a la doctrina socialdemócrata le ha cabido una muy compleja historia: desde su influencia teórica lassalleana, pero también, y sobre todo, marxista, hasta su primitiva convivencia tanto con posiciones revisionistas y declaradamente reformistas (Bernstein), como con posiciones revolucionarias (Luxemburg); desde su crisis tras el estallido de la Primera Guerra Mundial y el posterior aplastamiento de la revolución espartaquista hasta la crítica leninista a la supuesta traición socialdemócrata al movimiento proletario; en fin, desde la exclusión de la inspiración marxista en el programa de Bad Godesberg del Partido Socialdemócrata Alemán hasta la continui-

dad en los logros de los partidos socialistas escandinavos y centroeuropeos y del laborismo británico. Sólo retrospectivamente se puede trabar un hilo conductor dominante en semejante panoplia de tensiones y cambios, hasta hacerla girar, como dice la más reciente *Declaración de principios de la Internacional Socialista*, en torno al «objeto común del *socialismo democrático*» en el que han coincidido «los partidos *socialistas, socialdemócratas y laboristas*» (*Declaración*, 1989, n. 10). Bajo este recurso algo reductor pero unificante, que aquí se aceptará también para destacar el contraste entre socialdemocracia y comunismo, no deben soslayarse, sin embargo, los más relevantes conflictos e inflexiones que jalonan el más de un siglo de socialismo organizado en Europa occidental.

En su valor meramente indicativo, el origen de la socialdemocracia puede datarse en 1875, en Alemania, cuando la asociación obrera creada por Ferdinand Lassalle doce años antes se funde con el partido obrero de inspiración marxista creado en 1869 por Wilhelm Liebknecht y August Bebel[1]. El nuevo partido intentó aunar

[1] Según Eduard Bernstein, el término «socialdemócrata» fue acuñado tras la Revolución de 1848 por el poeta alemán Gottfried Kinkel —del que ya Bernstein en 1918 decía que «seguro que la mayoría sólo conoce hoy el nombre»— y, tras la muerte de Lassalle en 1864, fue adoptado como título del periódico de sus seguidores (Bernstein, 1922, pp. 135-36). Esta asociación histórica con el 48, y en particular con el grupo de la *Montaña* de Louis Blanc —que también fue llamado de los *démoc-soc (démocrats socialistes)* (Bernstein, 1922, p. 135, y González Amuchastegui, 1989, p. 84, n. 292)— no deja de estar cargada de significación ideológica. Así, en *El dieciocho Brumario*, Marx sitúa el nacimiento de la «socialdemocracia» en el grupo de Blanc, al que caracteriza críticamente como una «coalición de pequeños burgueses y obreros» portadores de la pretensión de armonizar el antagonismo entre capital y trabajo en vez de abolirlo (1852, pp. 54-55). En este orden de ideas, no parece casual que Bernstein, al contrario que Marx, viera el núcleo del partido obrero en 1848 en el grupo de Blanc y no en el de Blanqui (González Amuchastegui, 1989, pp. 86-87). Por su parte, Lenin afirma que Marx y Engels emplearon la palabra «comunista» porque el término «socialdemócrata» caracterizaba a los proudhonianos en Francia y a los lassalleanos en Alemania (1918*b*, pp. 70-71),

la inspiración lassalleana y la marxista formulando un programa, el de Gotha, del que se conoce mucho más la crítica que el propio Marx formuló entonces como carta. Y precisamente en la *Crítica al Programa de Gotha* se puede ver el germen de la gran cuestión teórico-política que terminaría brotando en forma de duradera ambivalencia del movimiento socialista alemán y, bajo su influencia, del europeo en general: la concepción del Estado y del propio socialismo. Frente a las apelaciones programáticas de raigambre lassalleana a una organización democrática del Estado nacional que aceptara reformas concretas como el sufragio universal, la milicia popular, la educación obligatoria o la restricción del trabajo de mujeres y niños y, en un plano más general, tendiera a un reparto igualitario del poder político, social y económico, en suma, frente a una posición reformista y volcada sobre todo en la acción en el Estado, Marx despliega una puntillosa crítica de fundamentos que revela algunos de los rasgos más notorios del pensamiento político marxista. En especial, la idea de que no hay más concepción realista que la que tiene presente las relaciones de producción históricas, según la cual todo derecho es desigual y su superación, junto con la del Estado, sólo se habrá de producir con la libertad

citando al propósito un texto de Engels donde señalaba que «socialdemocracia» es una expresión elástica e inadecuada para un programa que no es meramente socialista, sino comunista, al pretender la superación del Estado y, por tanto, también de la democracia («Prólogo» a *Internationales aus dem "Volkstaat"*; cit. por Lenin, 1918*b*, p. 71). Sin embargo, fue el partido de W. Liebknecht y de Bebel, inspirado en el marxismo, el que a su creación en 1869 se denominó *Sozialdemokratische Arbeiterpartei* (Partido Obrero Socialdemócrata), mientras que el de Lassalle, fundado seis años antes, había sido llamado *Allgemeiner Deutsche Arbeiterverein* (Asociación Obrera General Alemana), y aunque el partido unificado en Gotha se denominó en un primer momento *Sozialistische Arbeiterpartei Deutschlands (Partido Obrero Socialista de Alemania)*, desde 1800 recibió el nuevo y ya definitivo nombre de *Sozialdemokratische Partei Deutschlands* (Partido Socialdemócrata de Alemania).

de la sociedad sin clases, sociedad comunista a la que no se podrá llegar con «lindas menudencias» democráticas meramente burguesas, sino tras un período de dictadura del proletariado que, por la fuerza de las armas, decida la lucha de clases (Marx, 1968, pp. 21-24 y 36-40).

La tensión entre lassallismo y marxismo, que en la doctrina oficial del movimiento obrero europeo se resolvió en favor del segundo, se pudo mantener viva no sólo por la natural flexibilidad de las posiciones políticas prácticas del movimiento, sino también por la propia ductilidad y vaguedad de la concepción marxista que formalmente mantuvieron sus dirigentes y teóricos. Así fue como la polémica Lassalle-Marx se trasladó dentro del propio ámbito de la interpretación marxista hasta dar lugar a tendencias diferentes e incluso opuestas. En el núcleo inicial y central de este traslado se encuentra, aparte de las propias ambigüedades y vaguedades de los textos clásicos, una posición ortodoxa que ocupó un lugar teórico intermedio y, a la vez, algo equívoco e inestable entre las dos posiciones más unívocas y firmes del radicalismo revolucionario y del revisionismo reformista. Se trata de la interpretación del marxismo emprendida por Kautsky, cuyos orígenes más inmediatos cabe encontrarlos en lo que se consideró el testamento político de Engels: la «Introducción» a la edición de 1895 de la obra de Marx *Las luchas de clase en Francia*, donde Engels reputa agotada la época de la insurreción callejera y emprende una decidida defensa de la utilización del sufragio universal por parte de la socialdemocracia alemana como medio no sólo de conocimiento de las propias fuerzas sino, además, de la propia expansión y victoria de la doctrina socialista tras una «labor larga y perseverante» de las masas.

Sin embargo, esta visión no comprometía forzosamente a una acción sólo pacífica, pues aunque Engels concluía su escrito sugiriendo que la socialdemocracia

llegaría al poder de modo semejante a como lo hicieron los cristianos durante el Imperio romano —es decir, ocupando poco a poco los puestos clave hasta que los gobernantes no tuvieron más remedio que rendirse a su influencia—, también preveía que las fuerzas del orden terminarían violando la propia legalidad cuando no les resultara favorable, de modo que la clase trabajadora, sin haber perdido nunca su «derecho a la revolución» (expresión que él mismo entrecomillaba), en todo caso quedaría en libertad para obrar sin limitaciones. Incluso en el término «socialdemocracia», con el que se terminó denominando el movimiento socialista alemán, cabe descubrir esa misma dualidad de la posición ortodoxa de intermediación entre la vía legal y la insurreccional, pues ha de tenerse en cuenta que en su significado originario sería traducible más fielmente hoy bajo la expresión, con resonancias menos gastadas, de «democracia social». Y la noción de democracia social —diferente de la democracia política (Adler, 1922, cap. IX, esp. p. 187, y 1926)—, si en todo caso remitía sin duda a una sociedad dirigida y apropiada por el mismo pueblo, en referencia al ideal de la sociedad sin clases pero sin compromiso especial alguno con las formas de llegar a ella, también permitía reclamar las libertades democráticas para el proletariado bien fuera como puro medio de conseguir aquel ideal, bien fuera, incluso alternativamente, como parte del propio desarrollo y contenido del socialismo.

La socialdemocracia fue la referencia política dominante del movimiento obrero europeo hasta la Primera Guerra Mundial, que, de un lado, dañó muy seriamente la doctrina y la práctica internacionalistas de los distintos partidos socialistas y, de otro lado, permitió el estallido y consolidación de la revolución soviética, dividiendo así al movimiento obrero de todos los países entre comunistas y socialistas. A partir de esos años, que cierran lo que podría llamarse el período clásico de la socialdemocracia,

si los partidos comunistas se adhirieron a la interpretación leninista del marxismo y al liderazgo soviético, la socialdemocracia se iría identificando cada vez más con una visión democrática del proceso de consecución del socialismo. Esta tendencia —que no dejó de tener su parcial y discutida excepción durante la República Española, con la revolución de Asturias— terminó confluyendo tras la Segunda Guerra Mundial en una doctrina disociada de la previa y dominante inspiración marxista y, junto a ello, en una visión diferente de las relaciones entre capitalismo y socialismo. A riesgo de simplificar, se podría decir sintéticamente que mientras el marxismo dio lugar a la socialdemocracia y, en seguida, al leninismo, la socialdemocracia, a su vez, dio lugar a una doctrina socialista marxista y, en seguida, a una corriente revisionista y reformista que terminaría prescindiendo del marxismo.

Dentro de este esquema general, cabe seguir el complejo hilo conductor de las doctrinas socialdemócratas mediante tres análisis diferenciados: los dos primeros, referidos a su período clásico, han de dar cuenta de las conexiones, distancias y variaciones que la socialdemocracia mantuvo respecto del marxismo, en primer lugar como visión general del mundo y en segundo lugar como más estricta teoría política; el tercer análisis debe cotejar lo que de la tradición clásica ha quedado y lo que se ha innovado en la idea de socialdemocracia que, tras la larga crisis de entreguerras, pero también durante ella misma, se va asentando sobre Europa occidental, prácticamente el único lugar en el que ha perdurado con cierta solidez esa corriente política.

2. SOCIALDEMOCRACIA Y MARXISMO: LA POLÉMICA REVISIONISTA

El primer marxismo de la II Internacional

La inspiración teórica en el marxismo por parte de la socialdemocracia clásica es indudable, hasta el punto de que el período de la II Internacional, de 1889 a 1914, ha podido ser llamado «la edad de oro del marxismo» (Kolakowski, 1977, p. 9). La negación o aminoración de este hecho mediante la aplicación de uno u otro canon marxista más o menos estricto y exquisito, resulta extemporánea o artificiosa (para un ejemplo, véase el por lo demás buen estudio de De Blas, 1986, pp. 37-40). No sólo sus protagonistas se sintieron y proclamaron sincera y genuinamente marxistas, sino que el cuerpo de su doctrina procedía sin lugar a dudas de ideas sustentadas por Marx y Engels. Naturalmente que aquella inspiración no dejaba de tener sus sesgos, insistencias y olvidos, ni estuvo incontaminada de influencias ajenas. Difícilmente podría haber sido de otro modo cuando la propia concepción marxista originaria era lo suficientemente abierta y compleja como para dejar lugar a distintas interpretaciones. Cierto que sería también muy difícil desmentir el lugar común de que el marxismo que suscribió la mayor parte de los dirigentes de los partidos socialdemócratas o socialistas europeos —amén de vulgar, en el mejor de los casos por vulgarizador— fue una versión más mecanicista que dialéctica, cuyos referentes filosóficos básicos fueron, mucho antes que Hegel y sus derivaciones, el positivismo y el cientifismo ambientales.

La interpretación que enarboló la ortodoxia de la socialdemocracia clásica estuvo atravesada por una visión del marxismo como ciencia y, más aún, como la verdadera y única ciencia en el campo de los asuntos sociales e históricos. Y como el modelo de ciencia

entonces vigente era el positivista, aquella interpretación tendió a extremar los aspeotos mecanicistas y materialistas que, sin dejar de encontrar pie en los textos canónicos marxistas, enlazaban también en parte con la concepción evolucionista darwiniana (Kolakowski, 1977, pp. 41-43). Semejante implantación filosófica vino a traducirse en general en una visión determinista absorta por el punto de vista del predominio de los factores económicos. El materialismo histórico se convirtió así en un dogma que, mediante el análisis de las relaciones productivas, era considerado capaz de prever, en sus grandes trazos al menos, el inexorable curso de la historia. Entre las certidumbres sobre ese curso histórico, la socialdemocracia clásica destacó la inevitable victoria del proletariado como consecuencia de las tendencias contradictorias y autodestructivas del capitalismo, en particular, de la acentuación y simplificación de la lucha de clases entre propietarios y proletarios que había de acompañar al doble proceso de centralización monopolista del capital y de pauperización de la clase proletaria. Los elementos fundamentales de esta concepción se manifiestan prácticamente, aun con notables variaciones, en los principales países del continente europeo: desde luego en Alemania, con Bebel y Kautsky, en Francia, con Paul Lafargue y Jules Guesde —respecto de cuya doctrina Marx se declaró no marxista—, y en Italia, con Achille Loria y Enrico Ferri, pero también, por ejemplo, en España, con Jaime Vera, Verdes Montenegro o, incluso, Julián Besteiro (en general, Gustafsson, 1969, caps. 5-7, y Kolakowski, 1977, caps. 6 y 14-15; sobre España, *vid.* Fernández, 1981, y Lamo de Espinosa y Conteras, 1990).

Revisionismo, marxismo y neokantismo

El decisivo fenómeno del primer revisionismo marxista, del «revisionismo» por antonomasia, que es el inicia-

do en el seno de la socialdemocracia alemana por Eduard Bernstein a finales del siglo [2], no es sino la corroboración de lo anterior desde el lado opuesto, pues cabe comprender lo esencial de una corriente no tanto por lo que sus sustentadores afirman, sino sobre todo por lo que sus críticos niegan de ella. Pero, ante todo, ha de tenerse presente que la «revisión» del marxismo que Bernstein propone pretendía ser declaradamente una crítica interna, es decir, una corrección de los errores y, por tanto, un perfeccionamiento de la teoría marxista, pues «puede darse el caso de que [...], como diría Lassalle, sea Marx el que tenga razón contra Marx» (1899, p. 126). Los motivos más inmediatos del revisionismo deben buscarse sobre todo en la situación económica y social de la Alemania del último cuarto de siglo, que conoce tal bonanza y prosperidad que la convierten en la primera potencia europea. Ese ascenso económico, apreciable

---

[2] La polémica se inicia con una serie de artículos publicados en *Die Neue Zeit* entre 1896 y 1898 («Problemas del socialismo») y en su famoso libro de 1899 *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie (Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia)*.

El nombre de «revisionismo», según cuenta el propio Bernstein, surgió hacia 1903 ó 1904 como reacción frente a un libro de Alfred Nossig, *Die Revision des Sozialismus*, y ya inicialmente fue peyorativo. Rechazado al comienzo no sólo por los ortodoxos sino por los luego también llamados revisionistas, fue al fin aceptado por éstos y aplicado después «a todos aquellos socialistas que —incluido yo— tienen una posición crítica respecto a la teoría tradicional de la socialdemocracia» (Bernstein, 1909, p. 78). Posteriormente, el término «revisionista» fue usado por los comunistas, especialmente por los soviéticos, para referirse despectivamente a sus oponentes ideológicamente más cercanos, desde la socialdemocracia clásica hasta la rebelión de Tito, en 1948, cuando comienza a usarse muy frecuentemente en las polémicas intracomunistas, hasta que la URSS ha sido considerada revisionista por China y el término deviene de uso recíproco y promiscuo (Settembrini, 1976, p. 876). Naturalmente, cuando se hace un uso en exceso amplio del término «revisionismo», la categoría pierde toda sustancia histórica y deja de tener unidad y utilidad teórica, como ocurre, dicho sea a modo de ejemplo, en una recopilación de Leopold Labedz titulada *Revisionism* (1962), que contiene estudios sobre personajes tan dispares como Bernstein, Trostsky, Lukács, Bloch o Tito.

también en el resto de Europa, contrastaba agudamente con las previsiones económico-sociales que se desprendían del marxismo entendido al modo ortodoxo y Bernstein tuvo el indudable mérito de formularlo en términos amplios y sistemáticos. Con todo, la argumentación de Bernstein, que dedicaba un buen espacio al análisis de la teoría marxista del valor, a una cerrada crítica de las previsiones económicas de Marx sobre la polarización de las dos clases antagónicas en detrimento de las capas medias y del derrumbamiento del capitalismo y, en fin, a una consideración de las implicaciones políticas de esos errores, asentaba todo ello en una interpretación más general sobre el alcance y las insuficiencias del marxismo como doctrina (1899, caps. I y II). Y es así como las reflexiones de Bernstein fueron el detonante de una discusión más profunda que tenía sus orígenes últimos, de carácter filosófico, en el neokantismo, que no en vano fue también el caldo de cultivo del núcleo central de la polémica a que la reacción revisionista dio lugar.

El núcleo central de toda la polémica entre revisionistas y ortodoxos —entre Bernstein y Kautsky, por ejemplificarla en sus dos mayores protagonistas— versó sobre la relación entre el marxismo y el determinismo histórico y, más específicamente, sobre el socialismo como necesidad histórica. En general, mientras el revisionismo es una categoría interna al marxismo, el reformismo pertenece al campo más amplio del socialismo: así, el fabianismo y el grueso del socialismo británico pueden considerarse reformistas pero no revisionistas[3].

[3] Los fabianos, al igual que Jean Jaurès, no fueron considerados nunca revisionistas precisamente porque su procedencia y corpus doctrinales eran sustancialmente ajenos al marxismo. Sin embargo, curiosamente, el fabianismo compartió algunos de los rasgos del marxismo contra los que reaccionó el revisionismo, en especial, pero no solamente, la creencia en el advenimiento inevitable del socialismo (Bland, 1889, pp. 210-15; Webb, 1889, pp. 58-61 y 85; Cole, 1956*a*, p. 115).

Más aún, dentro de la tradición del socialismo marxista, el revisionismo es una categoría de alcance más puramente teórico y, por tanto, como vio el propio Bernstein, diferenciable del reformismo, que es una concepción más directamente política: «revisionismo, una palabra que sólo responde básicamente a cuestiones teóricas, significa, traducido a la política, *reformismo*» (1909, p. 122)[4]. Así entendido, el revisionismo tiene una conexión teórica con el reformismo no unívoca ni necesaria, según lo muestra tanto el que algunos de los revisionistas no fueran en absoluto reformistas (K. Liebknecht, R. Mondolfo, por no citar al variopinto Sorel) como el que hubiera reformistas entre los ortodoxos (Guesde, Hilferding, Besteiro, aparte de la práctica dominante de casi todos los partidos socialistas europeos). En suma, y no obstante la parcial afinidad y correlación entre revisionismo y reformismo, lo que divide a los revisionistas y a los ortodoxos es la respuesta a la cuestión eminentemente teórica a propósito del determinismo histórico del marxismo.

Cuando hoy se leen los principales textos de la polémica revisionista —y, naturalmente, esta lectura no es inocente ni eterna—, se cae en la cuenta de que tal divisoria no pasa entre los influidos por el positivismo y los influidos por el neokantismo, sino entre los deterministas y los no deterministas. Tal vez pueda afirmarse que el neokantismo proveía de mejor dotación filosófica que el positivismo para escapar al determinismo y al cientificismo. Y, de hecho, por un lado, fueron los filósofos neokantianos los que iniciaron la crítica al

[4] En contraste no casual, la intervención de Rosa Luxemburg en la polémica contra Bernstein está recorrida de principio a fin por la presuposición de que la impugnación del carácter científicamente necesario del derrumbamiento del capitalismo conllevaría necesariamente la posibilidad de una revolución socialista (1908, pp. 40-43, 81-83, 89, 96, 107-8, 129 y 136).

marxismo por lo que reputaban unilateralidad o insuficiencia de su concepción determinista, una crítica común a adversos a aquella concepción, como Rudolf Stammler, Wilhelm Windelband o Heinrich Rickert, y a filósofos no tan reacios al marxismo, y en todo caso muy cercanos al socialismo, como Friedrich Albert Lange, Franz Staudinger y, sobre todo, Hermann Cohen o Karl Vorländer (Bauer, 1927, p. 45; Kolakowski, 1977, pp. 243-53; Sandkühler, 1970, pp. 17-23, y Zapatero, 1977, pp. 28-38). Y mientras tanto, por otro lado, Bernstein, el iniciador del revisionismo, lo que pretendía era revisar el marxismo desde el neokantismo, hasta el punto de que, beligerante frente a la progenie hegeliana de aquél, concluía su libro *Las premisas del socialismo* reclamando expresamente una traducción del «volvamos a Kant» por un «volvamos a Lange» (1899, p. 274). Pero también es cierto que el grueso de ese otro marxismo kantianizado que fue el austromarxismo, en este punto concreto no se apartó sustancialmente de la ortodoxia kautskiana. En la socialdemocracia alemana sólo más tarde, y desde otros presupuestos, Herman Heller marcaría no sólo la diferencia entre las previsiones de hecho y las decisiones ético-políticas, sino que también pondría en duda la demostrabilidad científica de la inevitabilidad del socialismo (1925*a*, p. 137).

La crítica neokantiana comenzó siendo más bien externa, dirigiéndose esencialmente, por ejemplo en un Lange, a la tesis de que el socialismo fuera causalmente inevitable. Después, los neokantianos más cercanos al socialismo, como Cohen o Vorländer, o los marxistas más influidos por el neokantismo, como el propio Bernstein, añadieron la crítica más bien interna de que el marxismo, en cuanto explicación de las leyes de la evolución histórica, ni es completo e irrevisable como tal ciencia ni puede conducir por sí solo al socialismo si no es *complementado* por una «llamada a la moral, a la

dignidad del hombre», que, precisamente, puede suministrar el imperativo categórico de la ética kantiana (Vorländer, 1926, pp. 171-78)[5]. Junto al desacierto sociológico de esta tesis[6] y a la ingenua visión neokantiana del marxismo como ciencia causal, hoy cabe reconocer abiertamente que tras el socialismo marxista se esconde irremediablemente una posición ética. Es mérito de Bernstein y de otros revisionistas más o menos marxistizantes o kantianizantes el haber sido conscientes de que el marxismo había incumplido pragmáticamente su rechazo teórico a lo que aquél llamaba las «fuerzas ideales», donde incluía la moral, el derecho, la ideología, etc. (1898*a*, pp. 102-4): para Bernstein el socialismo nunca podía dejar de incluir un elemento ideal o moral, de manera que el marxismo, aun siendo más realista que los

[5] La idea de que es necesario fundamentar éticamente el socialismo apareció por vez primera en el prólogo de H. Cohen a la 5.ª ed. (1896) de la obra de F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, al decir que Kant «es el verdadero y auténtico antecesor del socialismo alemán» (cit. por Zapatero, 1974, p. 19).

[6] Me refiero a que la presuposición neokantiana de que la acción en sentido socialista no puede ser un mero producto de la creencia en la necesidad del socialismo parece lejos de toda confirmación histórica: al contrario, seguramente tenía razón el marxista ortodoxo ruso Georgi Plejanov al sostener que la creencia en la inevitabilidad del socialismo puede operar como «base psicológica» para emprender una «enérgica actividad práctica» (1898, p. 91). No obstante, la fundamentación que Plejanov ofrece de ello, al alegar la idea de la libertad como necesidad —según él, «uno de los descubrimientos más geniales del pensamiento filosófico» (p. 94)—, sólo puede satisfacer a quien esté dispuesto a enterrar la ética bajo el dominio de los hechos. Por ello, frente a un fácil conformismo histórico, esta observación ha de moverse en un plano fáctico, hasta ser del todo compatible con la más enérgica repulsa ética, según la expresó Walter Benjamin, en su visión trágicamente desencantada de la historia, frente a la socialdemocracia alemana: tras la tesis sobre la historia como «una catástrofe única, que acumula sin cesar ruina sobre ruina», Benjamin denuncia el conformismo de los adversarios del fascismo ante el progreso, con «su servil inserción en un aparato incontrolable», pues «(n)ada ha *corrompido* tanto a la clase trabajadora alemana como la idea de nadar a favor de la corriente» (*Tesis de filosofía de la historia*, IX-XI, en 1971, pp. 82-83; subr. mío).

socialismos utópicos, se diferenciaría de ellos más en grado que en cualidad, hasta el punto de que su pretensión de titularse como «socialismo científico» no sólo sería inexacta —ningún «ismo» es ciencia, apuntaba— sino engañosa (1901, p. 60)[7].

Las réplicas de Kautsky y del austromarxismo

En cambio, lo que hoy parece en conjunto casi ilegible, dicho sea desde el punto de vista de su contenido, son, desde luego, las algo premiosas réplicas de Karl Kautsky, pero también la más específica y abstracta intervención en la polémica de Max Adler. Kautsky, el teórico más influyente del Partido Socialdemócrata Alemán y el mayor representante del «marxismo ortodoxo»[8] antes de la primera gran guerra, replicó el mismo año al libro de Bernstein considerándolo un ataque a los fundamentos marxistas del programa socialdemócrata. Para rescatar de tal ataque lo que creía el gran logro de Marx y Engels, la elevación de la historia a ciencia en cuanto

[7] En sentido similar, Ludwig Woltmann diferenciaba justa y claramente entre la fundamentación crítica de la moral —ante lo que, decía, «no sólo soy neokantiano, sino incluso kantiano puro de viejo cuño»— y las explicaciones naturales y económicas sobre el desarrollo de la moralidad (1900, p. 155). O, en fin, con mayores acentos críticos, el economista ruso, en otro tiempo «marxista legal» o revisionista, Tugan-Baranowsky detectaba el mismo inevitable compromiso moral en el marxismo, cuyo expreso desprecio teórico por la moral, sin embargo, constituiría una grave contradicción que, al menos en este aspecto, haría preferible la doctrina de los devaluados socialistas utópicos, que nunca ocultaron sus razones morales y en ello fueron más *científicos* —hoy sería forzoso sustituir este adjetivo por otro u otros, como «sensatos» o «conscientes»— que los sustentadores del llamado «socialismo científico» (1911, pp. 291-93).

[8] La calificación aparece ya en boca del propio Bernstein (1909, p. 93); incluso en fecha tan avanzada como 1926 Fernando de los Ríos seguía considerando a Kautsky como «el intérprete ortodoxo del marxismo» (1926, p. 196). Sobre la ortodoxia marxista de Kautsky son ajustadas las observaciones de Kolakowski (1977, pp. 37-38).

«dominio de los hechos necesarios», Kautsky insistía en la determinación económica y no ideal o moral de la historia, donde «el interés del proletariado coincide con el de la evolución social» y las tendencias del capitalismo indicadas por Marx resultaban confirmadas por los hechos (1899*a*, p. 38).

De tales tendencias, Kautsky defendía, en primer lugar, la teoría del derrumbamiento del capitalismo como un producto *indirecto* del modo de producción capitalista, cuya evolución acrecienta la fuerza y la consciencia de la clase trabajadora y, así, «hace *inevitable* su organización en partido político y *la victoria* de este partido, y no menos *inevitable* también *el modo de producción socialista*, como consecuencia de esta victoria» (1899*a*, p. 82; subr. míos). Y defendía también minuciosamente, en segundo lugar, las tesis asociadas a la teoría de la polarización antagónica de las dos clases, desde la tendencia a la monopolización del capital hasta la del crecimiento de la miseria —no física, precisaba, pero sí social o relativa— (1899*a*, pp. 83-198), tesis que no han resistido el paso del tiempo ni siquiera con las no leves correcciones que ya Kautsky les impuso. Lo más que el dirigente de la socialdemocracia alemana llegó a admitir, en una obra posterior, es que «Marx y Engels se equivocaron en un solo punto: previeron la revolución en un futuro demasiado cercano» (1910, p. 29). Pero con esa levísima corrección temporal, el edificio socialista podía sentirse seguro sobre los solos cimientos marxistas, sin acudir a Kant ni a filosofía anterior alguna[9].

Aunque la polémica revisionista tuvo repercusión

---

[9] «Sobre la praxis de la lucha de clases y la investigación científica del capitalismo —sobre los trabajadores y la ciencia— la socialdemocracia ha construido hasta hoy triunfalmente su voluntad y su deber ser. En adelante podrá seguir prescindiendo de todos los auxilios del espíritu puro que pudieran serle ofrecidos desde el maravilloso más allá de la Razón Pura» (Kautsky, 1906*b*, p. 273); para una crítica a la «descentrada» crítica de Kautsky a Kant, Kolakowski, 1977, pp 45-46.

prácticamente en todo el movimiento obrero europeo, sólo fue seriamente secundada en el seno de la socialdemocracia austríaca, dentro del llamado austromarxismo, que desarrolló más aguda, abierta y críticamente que la ortodoxia alemana aspectos del marxismo como los jurídicos, los teóricos-políticos o los económicos-internacionales (para una visión global, Bottomore, 1978; Kolakowski, 1977, cap. 12, y Marramao, 1977). Sin embargo, en la disputa filosófica sobre el revisionismo los principales austromarxistas no mantuvieron una posición sustancialmente diferente a la de Kautsky. Max Adler, el filósofo entre los austromarxistas [10], intervino en la polémica en torno a la relación entre Kant y Marx para argumentar que el marxismo no debía ser *complementado* en absoluto por la ética kantiana en la medida en que aquél sería una aportación científica autosuficiente en su propio plano. La única aportación del kantismo podría estar, según Adler, no en el plano ético sino en el epistemológico, al justificar el carácter científico del marxismo, entendida la ciencia como conocimiento de la «legalidad causal», en este caso de hechos sociales e históricos (1912, pp. 203 y 208).

En semejante concepción, nada tiene de extraño que Adler sostuviera, de un lado, que la tesis cardinal del marxismo es «que hay una evolución causalmente necesaria hacia el socialismo» (1925, p. 277) y, de otro lado, la total independencia entre la «necesidad causal del socialismo» y su «aprobación moral» (1912, p. 207; véase también, con algunos matices que no modifican la sustancia de su posición, 1922, pp. 92-95). Salvo Karl Renner, el más moderado de los austromarxistas, los

[10] Aunque Adler, como Karl Renner, era jurista de profesión, sin embargo, fue considerado el filósofo del movimiento: «En la escuela austromarxista originaria Hilferding era el economista, Renner el teórico del Estado y del derecho y Max Adler su filósofo» (Bauer, 1937, p. 49.

principales austromarxistas no se apartaron en este aspecto de la senda ortodoxa: Otto Bauer, aun con alguna concesión a la ética kantiana —cuya influencia él mismo consideraría años más tarde una enfermedad infantil (1924, p. 7)—, coincidió con Kautsky en la suficiencia del marxismo para la realización del socialismo por la clase trabajadora (Bauer, 1906, pp. 248-50)[11] y Rudolf Hilferding, en la «Introducción» a su libro sobre *El capital financiero*, suscribió expresamente la sustancia de las mencionadas tesis de Max Adler (1910, p. 11). En suma, en lo que se refiere al plano estrictamente teórico, el revisionismo bernsteiniano sólo triunfaría bien pasada la «edad de oro» de la socialdemocracia marxista.

3. La teoría política de la socialdemocracia clásica: la polémica reformista

La polémica revisionista fue vívidamente sentida dentro del movimiento socialista europeo sobre todo en sus indirectas derivaciones en la teoría política. El compromiso entre la inspiración más radical y la más moderada, que se había producido en el momento fundacional de la socialdemocracia alemana y que caracterizó también, aunque en distintas formas y momentos, a la mayoría de los partidos socialistas y socialdemócratas europeos (Gustafsson, 1969, p. 173, y Cole, 1956*b*, p. 378), pasó así a ser objeto de discusión declarada y abierta. Hasta el período crítico de la Primera Guerra Mundial y de la revolución soviética, sin embargo, esta discusión sólo excepcionalmente —como en el caso del Partido Social-

[11] Por lo demás, ya apagada la polémica revisionista, al hacer balance de la aportación de Adler al austromarxismo, Bauer seguía considerando que la negación de la inevitabilidad histórica del socialismo y su reducción a postulado ético era una «crítica burguesa a Marx» a la que Adler no sucumbió (1937, p. 52).

demócrata Ruso, dividido de hecho entre bolcheviques y mencheviques desde 1903— se manifestó en escisiones dentro de los partidos de inspiración marxista.

La explicación más complaciente de este hecho, por no decir justificación, la formuló Otto Bauer cuando alegó que la fuerza y la unidad del movimiento obrero, «el bien más alto», eran el resultado de «la sobria *Realpolitik* y el entusiasmo revolucionario unidos en *un solo* espíritu» (1927, pp. 47-48). Pero se acepte en mayor o menor grado ese motivo, no puede hacer olvidar, de un lado, las sólidas tendencias reformistas del proletariado y sus sindicatos en casi todos los países europeos y, de otro lado, el fuerte componente también reformista no sólo en la práctica de los partidos socialistas, sino incluso en la doctrina de la ortodoxia socialdemócrata. Y es el contraste entre esa doctrina ortodoxa y la posición más decidida y declaradamente reformista el que merece un desarrollo circunstanciado.

En la tradición de la socialdemocracia clásica el socialismo fue visto siempre y sobre todo como la completa superación del Estado capitalista, más bien que del Estado sin más, moderando así un tanto la que Hermann Heller denunció «asombrosa incompresión que para el Estado mostraron Marx y Engels» (1925*a*, p. 178). La concepción marxista del Estado, y del Estado capitalista en particular, si de una parte recogió la vieja tradición realista que, al menos de Maquiavelo a Hegel, lo describe como organización de la fuerza para unos u otros fines, de otra parte introdujo la novedad de depreciarlo a instrumento de la dominación básica existente en el seno de la sociedad civil. Como bien vio Max Adler, lo esencial del concepto marxista de Estado está en su visión, expresada en el *Manifiesto comunista,* como «el poder organizado de una clase para oprimir a otra» (Adler, 1922, p. 138). De ahí que la primera insistencia del marxismo sobre la realización del socialismo —en-

tendido como propiedad social o común de los bienes que en el capitalismo, en cuanto medio de producción, eran de propiedad privada— fuera más económico-social que propiamente política.

La consecución del socialismo, sin embargo, también había de realizarse mediante la toma del poder, si bien no pudiera esperarse, al modo anarquista, como el resultado de un estallido revolucionario único que aboliese tanto la organización económica como la política. En el *Vulgärmarxismus* de la ortodoxia socialdemócrata, como lo llamó Otto Bauer, el modo socialista de producción había de venir por la maduración y, al final, derrumbamiento y derrocamiento del capitalismo, que habría de dar paso a un Estado socialista, controlado ahora por el proletariado. Según dijo Marx en su *Crítica al Programa de Gotha,* el Estado se organizaría entonces, transitoriamente, como «dictadura revolucionaria del proletariado», mientras que la distribución económica no dejaría de ser desigual, conforme al criterio de las capacidades. Finalmente, sólo tras la superación de ese estadio se habría de realizar la sociedad comunista plena, el reino de la igualdad y la libertad donde habrían de correr «a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva» y a cada uno se le habría de distribuir según sus necesidades (1875, pp. 38 y 24). Veamos ahora más en detalle la polémica entre ortodoxos y reformistas a propósito de estos tres aspectos: la forma de superación del Estado capitalista, del Estado socialista y la superación del Estado, para concluir este análisis aludiendo al debate sobre el internacionalismo y la posición de unos y otros en torno al liberalismo.

El Estado capitalista y su forma de superación: reforma o revolución

El debate entre ortodoxos y reformistas a propósito de la alternativa reforma o revolución no se refirió a los fines socialistas —sobre los que, por lo demás, como se verá, tampoco había total acuerdo—, sino a los medios para alcanzar esos fines. Que el socialismo tenía como objetivo la «revolución social», es decir, una transformación profunda y radical de carácter socio-económico y político, no era sólo una opinión de Kautsky (1899*a*, p. 258, y 1910, p. 28). También Bernstein reconocía que un partido obrero «no puede ser otra cosa que revolucionario en el amplio sentido del progreso radical en todas las áreas de la vida social: económica, política, intelectual y moral» (1922, p. 153). La disputa afectaba en lo esencial a los medios para llegar a esa revolución, y no tanto a los medios practicados como a la doctrina profesada sobre ellos: ya a finales del siglo, Bernstein llamaba a la socialdemocracia a superar su fraseología anticuada y a mostrarse, según era ya de hecho, decía, como «un partido de reformas socialista democrático» (1899, p. 254).

Las ideas reformistas de la sociedad fabiana, un grupo de intelectuales socialistas que surge en Londres en 1884, son el principal origen doctrinal de la versión británica de la socialdemocracia europea, el laborismo, pero también del reformismo del propio Bernstein. Prácticamente ajenos a cualquier influencia marxista, la historia de su nombre ilustra más el reformismo fabiano de lo que seguramente ellos mismos quisieron: se bautizaron así en homenaje al general romano Fabio, que en la lucha con Aníbal siguió la táctica de cansarle pacientemente en pequeñas escaramuzas para golpearle fuerte al final (sobre las raíces literarias del nombre, con algunos detalles curiosos, véase Cole 1956*a*, p. 110). El historiador Geor-

ge Lichtheim ha ironizado sobre lo profético de la interpretación reformista así simbolizada, porque la historia, dice, no conoce de ningún golpe fuerte del general Fabio (1970, p. 250), pero no hace falta simpatizar demasiado con el fabianismo para recordar que, a pesar de todo, fue Cartago quien sucumbió ante Roma. En todo caso, lo cierto es que los fabianos no defendieron la revolución en ningún momento ni circunstancia, sino la vía de las reformas graduales a través del sufragio universal y de la acción política representativa, bien en el Estado, bien también, y sobre todo, en el ámbito municipal.

Para los fabianos, las revoluciones eran un medio de cambio más aparente que profundo. En los *Fabian Essays*, un conjunto de conferencias que coincidieron algo paradójicamente con el centenario de la Revolución Francesa, Bernard Shaw —el fabiano más conocido aunque no en todo el más representativo— sostuvo que «[no] puedes convencer a nadie de que es imposible destruir un gobierno en un solo día; pero todo el mundo está convencido de que no puedes convertir vagones de primera y tercera clase en segunda clase; chabolas y palacios en viviendas cómodas, y joyeros y sastres en panaderos y constructores, simplemente cantando la "Marsellesa"» (1889, p. 191), y Sidney Webb remachaba lo mismo afirmando que «la historia no nos muestra ningún ejemplo de repentina sustitución utópica, ni de revolución novelesca» (1889, p. 58). Sin duda que éstas eran imágenes demasiado ingenuas y cómodas de las revoluciones, pero quizá no lo era tanto la propuesta alternativa de ir consiguiendo el socialismo mediante «la extensión gradual del sufragio y la transferencia de rentas e intereses al Estado, no de golpe, sino poco a poco» (Shaw, 1889, p. 192), en la idea de que «el resultado inevitable de la democracia es el control por parte del propio pueblo no sólo de la propia organiza-

ción política, sino también de los principales instrumentos de producción de riqueza [...]. El aspecto económico del ideal democrático es, en realidad, el socialismo» (Webb, 1889, p. 61). Ni todos los fabianos compartieron el mismo ideario en este asunto (ni en otros), pues Bernard Shaw no fue precisamente un adalid de la democracia —tal vez, como sentenció su correligionario Cole, porque «era intolerante con la estupidez, y creía que casi todas las personas eran estúpidas» (1956*a*, p. 213)—, pero la tendencia central y coherente con el cuerpo de su doctrina era sin duda democrática.

Bernstein, que tomó contacto con los fabianos en su exilio londinense durante los últimos años del siglo pasado y se vio influido por muchas de sus ideas (Gustafsson, 1969, p. 174), sin duda coincidió de lleno con ellos en la defensa del reformismo y en el rechazo de la revolución como medio de conseguir el socialismo. Sin hacer de la democracia un ídolo, Berstein la veía como «forma imprescindible de realización del socialismo», que habría de llegar gradualmente y no como consecuencia o como alternativa de catástrofe económica y política alguna (1898*b*, p. 18; también pp. 17-20). Cierto que al «ejercicio del poder político por parte del partido de clase de los trabajadores» podría llegarse, decía Bernstein, por la labor parlamentaria o por la fuerza, pero él propugnaba sin la menor duda el sufragio universal como el mejor instrumento del partido socialdemócrata frente al «atavismo político» de la defensa doctrinaria de la dictadura del proletariado (1899, pp. 184-86 y 120-21). Una visión como ésta, en la que también laten ecos lassalleanos, sólo podía ser coherente si se dejaba a un lado la entonces vigente visión marxista del Estado como instrumento de dominación de una clase hasta proponerlo en determinadas condiciones, incluso bajo el capitalismo, como «legítimo guardián del interés general de la colectividad» (1922, p. 154).

Ante desviaciones como las anteriores, la mayoría de los socialistas europeos defendieron lo que consideraban la ortodoxia marxista, que mostraba una mayor ambigüedad, en parte debida a su paralela equidistancia también respecto del otro ala, el ala izquierdista, que conectaba la defensa del reformismo con la renuncia a la verdadera meta socialista (cfr., por ejemplo, Luxemburg, 1980, pp. 117-18). En esa posición mediadora, Karl Kautsky recordó a Bernstein que el programa de Erfurt (1891) de la socialdemocracia alemana «no habla una palabra de la forma de *advenimiento* del socialismo, por la sencilla razón de que es imposible decir algo sobre esto [...], si será por un trabajo pacífico o por colisiones violentas, o, como admitimos la mayor parte de nosotros, por ambos procedimientos» (1899*a*, p. 224). Tras esta ambigüedad política había un declarado cálculo táctico: el partido obrero, añadía en seguida Kautsky, «debe aprovechar todas las situaciones y no atarse jamás las manos» (1899*a*, p. 239). Esta actitud, sin embargo, no deja de tener, a su vez, dos posibles interpretaciones: una, que a fin de cuentas desembocó de hecho en el leninismo [12], para la que la alternativa reforma o revolución es de puros medios técnicos y de oportunidad política e histórica en la conquista del poder por parte

[12] Lenin no dejó de reconocer el carácter marxista de las posiciones de Kautsky anteriores a la Primera Guerra Mundial, reconocimiento sin el cual carecerían de sentido sus constantes improperios y diatribas contra la traición, la abjuración y la corrupción del «renegado» Kautsky y de la socialdemocracia ante la guerra y, en seguida, la revolución soviética (1918*a*, p. 141; así como 1921, pp. 9-13). No obstante, en otro escrito de 1918, Lenin dedica un capítulo a «El envilecimiento del marxismo por los oportunistas», donde intenta mostrar que, en lo que se refiere a la teoría del Estado al menos, Kautsky siempre fue propenso al oportunismo (1918*b*, cap. VI). Con las anteriores salvedades —y, naturalmente, la del muy relativo interés de todo lo tocante a patentes de ortodoxia—, el núcleo de la crítica de Lenin no difiere tanto de lo que se pretende mostrar en el texto: que Kautsky pudo ser (ambiguamente) revolucionario en las palabras pero reformista en los hechos.

del proletariado; y otra, que, salvo excepciones, es más coherente con la evolución de los partidos socialistas europeos, explicando también su casi constante práctica, para la que la revolución no era la forma más deseable ni ordinaria de llegar al socialismo, pudiendo ser, todo lo más, un recurso extremo por el momento crítico y final en que la burguesía rompiera la propia legalidad democrática.

A esta visión, que, como se vio, arranca de la «Introducción» de Engels a la edición de 1895 de *Las luchas de clases en Francia*, responde también el repetido y característico dicho de Kautsky: «La socialdemocracia es un partido revolucionario, no un partido que organiza revoluciones» (1893, p. 69)[13]. Pero donde Kautsky y, con él, también los partidos socialistas llegaron —o fueron llegando— más lejos que el viejo Engels fue en la valoración de las posibilidades, de un lado, de la democracia parlamentaria como «la única forma de gobierno en la que el proletariado puede conquistar [...la] supremacía» (1899*a*, pp. 244-45) y, de otro lado, del sufragio universal como «arma revolucionaria» (1911, p. 191). Aunque esquemáticamente, la evolución en este punto de los partidos socialistas europeos, comprendido incluso el laborismo inglés, puede sintetizarse en sus políticas de alianzas, desde el paso de un inicial purismo ante el electorado no proletario y los partidos burgueses de izquierda hasta la apertura a aquél y la conjunción parlamentaria con éstos y, ulteriormente, de ello hasta diversas formas de participación en los gobiernos de

[13] En el mismo texto, desvelando el carácter táctico no de la revolución sino de la apelación a la revolución, añadía Kautsky después que «hoy en día no existe más que una circunstancia que podría decidir a las masas proletarias a renunciar voluntariamente a los métodos pacíficos de lucha antes expuestos: y es que dejasen de creer en el carácter revolucionario de nuestro partido. Manifestando un amor excesivo a la paz, no podríamos sino comprometer la evolución pacífica» (1893, p. 78).

varios países europeos en la época de entreguerras[14]. Con este ejercicio continuado y ascendente del sufragio y del parlamentarismo, unido a la vacunación antidictatorial que conllevó la revolución soviética y la pronta escisión de los comunistas, los partidos socialistas tendieron a confirmar en los hechos una interpretación moderada sobre el modo de conseguir el socialismo que prácticamente convergía con las posiciones reformistas.

El Estado de transición: dictadura del proletariado o democracia

La respuesta a la cuestión preliminar sobre los medios reformistas o revolucionarios condicionaba en gran me-

[14] La historia y los contenidos de este proceso son mucho más complejos de cuanto pueda sugerir el texto. Así, respecto a las participaciones gubernamentales, no deja de haber importantes diferencias entre las coaliciones de un Millerand en la Francia de 1899 hasta la gobernación hegemónica de la socialdemocracia sueca desde 1932, pasando por las colaboraciones del Partido Socialista Francés o del SPD alemán en la Primera Guerra Mundial y su postguerra o las del laborismo británico y del PSOE español en 1931. Por lo demás, en el campo doctrinal no se puede dejar de observar que Kautsky estuvo lejos de teorizar semejantes resultados: no sólo en su réplica a Bernstein de 1899 se opuso fervientemente a toda política de concentración democrática y de apoyo a todas las clases populares como renuncia a la revolución, que había de ser cometido exclusivo del proletariado autónomamente organizado (1899, pp. 252-60), sino que todavía en 1910 sostenía que la pretensión de acceder al poder sin revolución política, con la colaboración de algunos partidos burgueses, contradecía el antagonismo inevitable y cada vez más marcado entre la burguesía y el proletariado (1910, pp. 31-33). Jean Jaurès, en cambio, fiel a sus virtudes de conciliador —«Sabía mejor que nadie cómo había que intervenir en una discusión enconada con una propuesta que incluyendo las frases favoritas de cada facción, conseguía que todos firmasen un mismo informe o votasen en favor de una resolución común» (Cole, 1956*a*, p. 350)—, pretendió mediar entre Kautsky y Bernstein sugiriendo que, aunque el proletariado y la burguesía son clases radicalmente antagónicas, la cooperación de aquél con otros grupos agranda su contacto con «el resto de la sociedad humana», a condición de que «actúe siempre con su conciencia de clase, con su fuerza distinta y organizada» (Jaurès, 1900, pp. 125-28).

dida el planteamiento de la cuestión ulterior relativa al modelo del Estado socialista, o, si se quiere, de la forma política del Estado llamado a realizar la revolución social. En términos ortodoxos, se planteaba así el problema del significado de las no muy abundantes referencias de Marx y Engels a la «dictadura del proletariado». Pero la respuesta de los reformistas a esta cuestión no podía ser otra que la insistencia en defender la organización democrática del Estado: si el camino al socialismo se veía como un proceso gradual, sin momentos de quiebra y ruptura violenta, las transformaciones socialistas se irían realizando con el afianzamiento y profundización del sufragio y con la extensión de la participación en el poder de los representantes del movimiento obrero. Bernstein, que en *Las premisas del socialismo* todavía recogía la diferencia entre la democracia en sentido político y el socialismo al afirmar que la democracia es «el medio para la lucha en pro del socialismo y es la forma de realización del socialismo» (1899, p. 218), al poco de la Revolución Rusa arribó a la tesis de que el desarrollo político de la democracia representativa constituye la realización de los fines socialistas: «La clase obrera exige la democratización del Estado y de la administración pública, la democratización de las empresas, la extensión de la democracia a todos los terrenos, a la enseñanza, a la cultura física, al arte, al comercio» (1922, p. 162).

Fue la revolución soviética la que planteó inexcusablemente el problema de la dictadura del proletariado al sector ortodoxo de la socialdemocracia europea, pero la cuestión de la forma del Estado socialista no había sido soslayada con anterioridad. Y la respuesta no había apuntado nunca decididamente hacia los derroteros leninistas. Cierto que cuando Kautsky pretende rebatir en 1899 las posiciones de Bernstein al respecto, sin dejar de reconocer ciertas virtudes de la democracia, propugnaba

de nuevo no atarse las manos ante la cuestión de si la supremacía del proletariado debería tomar o no la forma política de dictadura, dejando la solución del problema al futuro (1899*a*, pp. 245-46). Sin embargo, en 1911, antes de su célebre alegato antileninista de 1918 —que rechazaba sin paliativos la interpretación de la dictadura del proletariado como forma política y, por tanto, como compatible con la forma democrático-parlamentaria de gobierno (1918, pp. 15, 27-30 y 35-37)—, ya había despejado la precedente ambigüedad en favor de la forma democrática señalando: «Hoy día ya se comienza a ver claro que un verdadero régimen parlamentario puede ser igualmente un instrumento de la dictadura del proletariado como de la dictadura de la burguesía» (1911, p. 191)[15]. Y, desde luego, en su lúcida denuncia a la Rusia soviética por la sustitución de la idea de la dictadura del proletariado por la práctica de la dictadura del partido, Kautsky fue clarividente al decir: «La alternativa a la dictadura de un partido es su destrucción. La dictadura conduce a que el partido que sustenta las riendas del poder tenga que procurar mantenerse por todos los medios, sean éstos limpios o sucios, porque su derrocamiento equivale a su derrumbamiento total» (1918, p. 80)[16]. La respuesta de Lenin contra el democratismo pequeño-burgués en *La revolución proletaria y el renegado Kautsky* (1918*a*, pp. 101 y 106-7) y el conjunto de

[15] Y remachaba Kautsky a renglón seguido, dejando perfectamente claro que no tomaba la «dictadura del proletariado» como forma política, sino como dominación socio-económica: «Lo que es preciso hacer no es eliminar el sistema de representación, sino romper el poder que el gobierno tiene frente al Parlamento» (1911, p. 191).

[16] En contraste con Kautsky y la socialdemocracia alemana, Otto Bauer mantuvo posiciones más benévolas respecto a la revolución soviética, que son representativas de la posición de la llamada «Internacional Segunda y Media», que desde 1918 intentó mediar entre leninismo y socialdemocracia; para un análisis minucioso —aunque, para mi gusto, a veces en exceso complaciente— de esta manifestación política (de parte) del austromarxismo, véase Marramao, 1977, pp. 31-68.

El Estado y la revolución (1918*b*) no hicieron sino confirmar la división de dos caminos llamados a no converger nunca.

En tal sentido, el intento de Marx Adler de distanciarse de la doctrina leninista, a la que consideró expresión del «terrorismo de un partido» y, a la vez —coincidiendo con la visión de Rosa Luxemburg—, de hacer compatible la dictadura del proletariado con la democracia, parece más teórico que practicable y, en todo caso, más cercano a la pretendida justificación leninista que a la posición kautskiana: al propugnar la forma política dictatorial bajo un concepto de democracia como gobierno de la mayoría que no hacía consideración alguna a los derechos de la minoría, así como al entender la dictadura como estado de excepción por el que el proletariado, en cuanto mayoría o, en todo caso, parte decisiva en el Estado, realizaría la construcción del socialismo (1922, cap. XIII), Adler no se alejaba gran cosa de las protestas de Lenin contra Kautsky cuando afirmaba que la «democracia proletaria *es un millón de veces* más democrática que cualquier democracia burguesa» por estar al servicio de la clase popular en la lucha contra los privilegios de la burguesía (Lenin 1918, pp. 107-8 y 114). A semejanza de Adler, tampoco fue muy clarividente la pretendida posición intermedia de Otto Bauer sobre la dictadura del proletariado en Rusia como una fase transitoria para preparar la llegada de la democracia (1920, pp. 179-80).

El fin último del socialismo: extinción del Estado o extensión de la democracia

El problema de la forma del Estado de transición era puramente instrumental respecto del problema del fin del socialismo, donde el ideal anarquista de la desaparición del Estado, como superación de toda dominación

política, era una consecuencia más de la supresión de todas las distinciones de clase mediante la apropiación colectiva de los medios de producción. Con todo, mientras esta descripción genérica del fin del socialismo fue moneda corriente en los escritos socialdemócratas, en cambio, el tema más específico de la extinción del Estado, al que Marx y Engels no hicieron más que escasas referencias, fue rescatado sobre todo por Lenin en *El Estado y la revolución*. Los escritos políticos de Kautsky, por ejemplo, contienen referencias a la superación de toda distinción de clases como fin del socialismo, pero no hacen mayor hincapié en ello ni lo desarrollan en su aspecto político. Es especialmente significativo a este respecto que en la polémica de 1899 Kautsky no respondiera en absoluto a la provocativa reafirmación de Bernstein de que «lo que se llama ordinariamente objetivo final del socialismo no significa nada para mí, el movimiento lo es todo» (cit. en Bernstein, 1899, p. 259)[17], limitándose a comentar otras observaciones políticas de su rival en un capítulo dedicado meramente a «La táctica». En este punto parece especialmente certera la observación de Heller de que «en Alemania, ni el marxismo ortodoxo sostuvo nunca consecuentemente la teoría marxista del Estado, como con perfecta razón le objetó Lenin. La idea del Estado de Lassalle era la que prácticamente se imponía...» (1926, p. 169; también en 1985, p. 316).

El talante poco propenso al milenarismo aparece también, por ejemplo, en una reflexión de la misma época del austromarxista Otto Bauer, cuando advertía de que

[17] Esta tesis, dirigida por Bernstein contra el utopismo simplificador (1899, pp. 260-61) —y sobre la que deben verse las precisiones de Kolakowski (1977, pp. 111-13)—, en ningún caso admite una lectura al pie de la letra de renuncia a todo fin socialista: la propuesta de Bernstein nunca desmiente la justa observación del más caracterizado socialista neokantiano, Karl Vorländer, de que «todo camino debe tener un fin. El movimiento sin fin final es ciego» (1920, p. 169).

la futura sociedad socialista no garantizaría la supresión de todas las posibles fuentes de disputa humana y ni siquiera la perdurabilidad total de la erradicación de la utilización de los hombres como simple medio (1906, pp. 245-46). Justamente por ello, Bauer corregía agudamente la simple configuración del socialismo como sistema de propiedad colectiva —que «existe en las formas paradisíacas de la sociedad que los grandes utopistas han esbozado, pero también existe en aquellas tristes utopías en las que se describe la sociedad socialista como un cuartel o un correccional»— para caracterizarlo también por el modo democrático de adopción de las decisiones sociales (1906, p. 245). Por su parte, incluso la defensa del concepto de superación del Estado que Adler emprendió en 1922 frente a Kelsen no excluía la pervivencia de relaciones políticas-jurídicas constrictivas, por más que las tratara de compatibilizar con aquel concepto mediante la apelación a la democracia como autonomía social (1922, pp. 326-40; véase la ajustada crítica de Heller 1925*a*, pp. 189-90, y 1926, p. 170; este último también en 1985, p. 317).

En cuanto a la forma económica de organización socialista, la idea de la socialización de los medios de producción fue especificada con cierta riqueza de matices de la que es preciso dar mínima cuenta. La identificación entre socialización y nacionalización o estatalización es ajena a las formulaciones de la socialdemocracia clásica. Kautsky negó expresamente la idea de una sociedad socialista bajo un modelo económico rígido y uniforme, admitiendo la coexistencia de formas variadas de propiedad junto a la estatal, como la municipal, la cooperativa, la sindical e, incluso, para buena parte del sector agrario y para alguna del sector industrial y de servicios, la misma propiedad privada: «El mecanismo económico de una sociedad socialista admite la misma variedad que en la actualidad. Lo que desaparecerá es nuestra febril

agitación, la lucha a ultranza en la que se trata de vencer o morir, a la que nos condena el sistema actual de la competencia. Lo que desaparecerá, en definitiva, es el antagonismo entre explotadores y explotados» (1902, p. 138). En realidad, bajo esta configuración, la socialización de los medios de producción no aparece sino como un medio corregible y excepcionable en función de la consecución del fin del socialismo, considerado como la superación de toda opresión de clase. Por eso, Kautsky llegó a decir en su crítica a la revolución soviética que tanto la democracia como el socialismo «son medios, que deben darse conjuntamente, para el fin de suprimir toda opresión de clase» (1918, p. 17).

Esta flexibilidad en la prefiguración concreta del modelo de producción socialista se acentúa particularmente en el socialismo reformista. Así, en el fabianismo, Graham Wallas partía del fracaso de los experimentos de algunos socialistas utópicos para defender que, en tanto los hombres sean «tal y como son ahora», la propiedad y la producción públicas habrían de coexistir con las privadas, admitiendo ciertas formas de intercambio privado y de herencia, así como la percepción de ciertas rentas por arrendamientos e intereses (1889, pp. 149-55). Por su parte, Bernstein llegó a negar la eficacia milagrosa de la socialización de la propiedad, que no veía como un fin en sí misma y que, por ello, no tenía por qué afectar a todos los sectores económicos ni recibir la forma jurídica de apropiación pública, pudiendo bastar la mera intervención estatal en las empresas privadas y el control del conjunto de la actividad económica (1922, pp. 158-62). En realidad, la visión reformista tendía a identificar el socialismo con la democracia entendida como control popular de todos los campos de la vida social. En el fondo, la propuesta de Bernstein de extender la democracia a todos los terrenos coincidía con la observación del entonces todavía fabiano Sidney Webb, para quien

«[la] corriente principal que ha estado llevando a la sociedad europea hacia el socialismo durante los últimos cien años es el progreso irresistible de la democracia [...], el resultado inevitable de la democracia es el control por parte del propio pueblo no sólo de la propia organización política, sino también de los principales instrumentos de producción de riqueza [...]. El aspecto económico del ideal democrático es, en realidad, el socialismo» (1889, pp. 60-61). No es de extrañar, en fin, que, como muestra Bernstein, esta visión del socialismo, más centrada en el ideal del control y el poder social o popular que en el de la igualdad individual, reclamara la necesidad del Estado como «legítimo guardián del interés general de la colectividad» (1922, pp. 154 y 165).

Internacionalismo socialista y nacionalismo

El internacionalismo proletario es la manifestación hacia el exterior de los tres aspectos precedentes de la teoría política marxista. Como una consecuencia más de la actitud marxista hacia el Estado, el Estado nacional, la solidaridad esencial del proletariado había de estar no en la ciudadanía sino en la clase; y del mismo modo que la revolución socialista era comprendida como un fenómeno que, iniciándose en algún país industrializado, se había de extender al resto de los países, la superación final del Estado del ideal socialista conllevaba también la vertiente externa de unas relaciones pacíficas entre todos los pueblos. Este esquema simple había de sufrir los embates del nacionalismo, ante los que la socialdemocracia acabó cediendo por el eslabón más débil, cuando tuvo que optar en la guerra europea de 1914. Kautsky representa dramáticamente este contraste, pues aunque, al igual que Bernstein, se apartó del SPD durante la guerra, sólo cuatro años antes de aquella fecha había

revalidado la tesis, recogida en seguida por Lenin, de que la política imperialista y militarista de las potencias capitalistas europeas agravaría sus contradicciones hasta permitir que el proletariado asumiera su papel histórico convirtiendo la cercana guerra en revolución (Kautsky, 1910, pp. 99 y ss y 132; más en general, Kolakowski, 1977, pp. 31-35).

La doctrina marxista de la socialdemocracia, portadora del realismo político más despiadado en otros aspectos, resultó por completo ingenua en lo que se refiere al internacionalismo proletario y al pacifismo que pretendió secundarle con su famoso «guerra a la guerra» del Congreso de Basilea de 1912. No menos ingenua en el fondo de la posición algo distinta que ya habían avanzado reformistas como Alexandre Millerand o Bernstein a finales del siglo, al afirmar que el proletario tiene una patria sin dejar de ser ciudadano del mundo (1899, p. 236; sobre Millerand, Cole 1956*a*, pp. 319-20). Y, en fin, tampoco terminó de saltar del papel impreso a la realidad la mucho más elaborada teorización emprendida por Otto Bauer en *La cuestión de las nacionalidades*, que constituye un profundo intento de rectificación mediante el método marxista del internacionalismo simplista que el propio marxismo había inspirado en los partidos socialistas; no obstante, aunque la propuesta teórica de Bauer se basaba en una nueva e interesante combinación de la preferencia por los valores de la pluralidad de naciones con el mantenimiento de un componente de solidaridad proletaria internacional (1907, pp. 118, 304, 506-9, y 1924, pp. 20-21; también García Pelayo, 1979, pp. 47-48), esa combinación venía a invertirse en su propuesta táctica para el programa socialdemócrata de un internacionalismo más bien voluntarista que llamaba a la superación del «revisionismo nacional», entendido como alianza entre el proletariado y la burguesía de cada nación (1908, pp. 541-54).

Ante el estallido de la guerra, la dura prueba de los hechos exigió a los partidos socialistas europeos elegir entre dos opciones extremas: de un lado, el reproche voluntarista de Lenin a la traición socialdemócrata por no haber aprovechado la mecha de la guerra para, al igual que en Rusia, haber encendido la revolución (1918*a*, pp. 137-39, y 1918*b*, pp. 94-95) o, de otro lado, la crítica al irrealismo del «fetichismo marxista», con su «viejo internacionalismo que niega o reniega de la patria», que pocos años después formuló el italiano Carlo Rosselli, cuando en su *Socialismo liberale* llevó a sus últimas consecuencias el reformismo bernsteniano (1930, pp. 249 y 250-51). Sólo que, al fin y al cabo, en los hechos, como vio bien Heller, tanto en Alemania como en la Unión Soviética y como en todas partes, la política de clase terminó siendo la nacional-estatal (1925*b*, p. 233). De ahí que el mismo Heller propusiera citar la famosa sentencia del *Manifiesto comunista* de que «los trabajadores no tienen patria» con la apostilla: «¡Pero deben conquistar aquello que aún no tienen!» (1925*a*, p. 169). El internacionalismo proletario perdía así definitivamente en la socialdemocracia —y no sólo en ella— el protagonismo a que parecía llamado en los primeros textos marxistas.

Socialismo y liberalismo

Los distintos aspectos anteriores de la doctrina del Estado socialdemócrata y sus relaciones con el reformismo de raíz revisionista pueden ser sintetizados en un punto clave desde un punto de vista filosófico-político: la visión de la relación entre socialismo y liberalismo. La última frase del escrito de Engels sobre Feuerbach declara al movimiento obrero alemán «heredero de la filosofía clásica alemana», pero haciendo residir la herencia no en

el posible contenido liberal del pensamiento de Kant, Hegel o Fichte, sino en el «espíritu indomable» y ajeno a intereses egoístas de su fuerza teórica (1886, pp. 89-90). En esa línea, en la polémica sobre Kant y Marx entre fines del siglo pasado y principios del nuestro, mejor que la contraposición señalada por Kautsky entre un organicismo socialista dudosamente marxista y un individualismo liberal llamado a ser vencido y no meramente perfeccionado por aquél (1899*a*, p. 258, y 1906*b*, p. 255), Franz Mehring pudo replicar la tesis de la radicación del socialismo en el imperativo categórico kantiano afirmando que Kant no aportó «ni el peso de un solo grano de arena» a la fundamentación del socialismo y que la «alta estima» del marxismo hacia los ideales burgueses en la época de la Revolución Francesa no suponía retroceder a Kant y a esos ideales, pues eso constituiría «una estrangulación de todo el socialismo, un —por fortuna, solamente imaginario— salto mortal hacia atrás en todas las ilusiones funestas del siglo XVIII que el siglo XIX, y ésta fue su principal tarea, ha barrido por completo» (1900, pp. 123-26).

Sin embargo, también el siglo XX ha barrido las ilusiones del XIX sobre un socialismo no liberal-democrático, hasta haber reconocido la insistencia de los revisionistas reformistas y fabianos en que «no existe una idea liberal que no pertenezca también al contenido ideal del socialismo» (Bernstein, 1899, pp. 223-24) ni «oposición entre un *socialismo* correctamente entendido y un legítimo *individualismo*» (Vorländer, 1926, p. 195). Claro que lo que en estos textos se entendía por liberalismo era la garantía, dentro de un sistema democrático de participación en el poder político, de las libertades individuales básicas, condensables en lo que el más sólido socialista reformista español, Fernando de los Ríos, llamó el «reconocimiento de la santidad de la herejía» (1935, p. 123), pero no la doctrina económica que, ligada al *laissez-faire*,

hacía girar los derechos individuales alrededor del derecho de propiedad: como lo sintetizó el mismo Fernando de los Ríos, citando a los fabianos y a Hermann Heller, «allí donde haya una economía libre los hombres son esclavos, y [...] no hay más posibilidad de hacer al hombre libre que haciendo a la economía esclava» (1929, p. 154). Entre las varias formas posibles de entender esta propuesta, la más importante e influyente es la defensa de Heller del Estado como imprescindible garante de la economía socialista y de la supremacía de los intereses comunitarios sobre el egoísmo individual (1925*a*, pp. 139 y 184-85, y 1925*b*, p. 228; por lo demás, se encuentran agudos apuntes sobre la diferencia entre el individualismo egoísta y el de autorrealización, en Adler, 1922, pp. 305-12).

4. De la socialdemocracia clásica al socialismo actual

La Primera Guerra Mundial, cuyo estallido hizo saltar por los aires la II Internacional, dio paso a un período en el que fue casi regla general en Europa la participación en un momento u otro, y con más o menos peso, de notables socialistas en el gobierno de sus países: además de la presidencia de la República alemana de Friedrich Ebert hasta 1925, así ocurrió en la propia Alemania y en Austria, Bélgica, Suecia, Dinamarca, Gran Bretaña, Francia y España. Sin embargo, salvo en el caso del Partido Socialdemócrata Sueco, que pudo mantenerse hegemónicamente en el gobierno desde 1932 hasta 1976, estas experiencias de la primera postguerra apenas permitieron realizar reformas socialistas de mayor alcance, ni material ni temporal (Lefranc, 1972, caps. 2-3). Desde el punto de vista doctrinal, el período de entreguerras —profundamente marcado por la escisión entre socia-

listas y comunistas— contiene dos aspectos nuevos y relevantes respecto del anterior. En primer lugar, la búsqueda que emprenden algunos austromarxistas de una posición intermedia entre el reformismo práctico de la socialdemocracia y el revolucionarismo voluntarista y dictatorial del comunismo soviético, que dio lugar al intento de la «Internacional Segunda y Media» y que, en sustancia, buscó sin éxito llevar a cabo reformas radicales que, a la vez, comportaran una revolución compatible con la democracia (Marramao, 1977, y Bottomore, 1978, pp. 37-44). En segundo lugar, el desarrollo hasta sus últimas consecuencias de las tesis del revisionismo reformista, por ejemplo, aun dentro de sus diferencias, por parte del belga Henri de Man o del italiano Carlo Rosselli, que, bajo la premisa teórica de abandonar la inspiración marxista del socialismo, infectada de determinismo histórico, proponían la renuncia política al instrumento revolucionario, la alianza con las clases medias o el reconocimiento del marco nacional para la construcción del socialismo (cfr. Roselli, 1930; así como De Man, 1926, esp. caps. IV, VIII, X, XI, XIV y XV; 1931, pp. 174-78 y 196-98, y 1933, pp. 14-21 y caps. XIII y XVII)[18].

La experiencia del fascismo, a cuyo ascenso asistieron impotentes los distintos partidos socialdemócratas europeos, abrió paso, tras la Segunda Guerra Mundial, a un

---

[18] Además de los dos rasgos anteriores, y como certeramente ha destacado Perry Anderson, en el período de entreguerras se produce también una inversión de la relación general entre la doctrina marxista y el movimiento obrero, tanto socialista como comunista: mientras el marxismo clásico, de Marx y Engels a Kautsky, O. Bauer, Lenin o Gramsci, formula teorías muy vinculadas a la práctica de los partidos obreros, en cambio, el marxismo posterior, de Lukács o la Escuela de Frankfurt a Della Volpe o Althusser, estuvo mucho más desprendido de la realidad política, hasta el punto de que en este otro marxismo hay una abrumadora inclinación hacia la reflexión estética, mucho más que hacia la filosofía política (1976, pp. 41 y 94 ss.).

nuevo período en el que se generaliza rápidamente el proceso de descolonización, mientras en Europa, donde las propuestas socialistas son reconducibles a la tradición anterior, se produce una reconstrucción económica bajo el doble y conjunto presupuesto de democracia liberal en un sistema capitalista hacia el interior y guerra fría entre los países occidentales y los del Este europeo hacia el exterior. En ese marco, además de la ya asentada hegemonía en Suecia, los partidos socialistas irán adquiriendo un peso dominante y significativo en la alternancia de gobierno (en Gran Bretaña, desde 1945, en la República Federal Alemana desde 1969, en Austria desde 1970). Este socialismo norte y centroeuropeo se caracterizó, con la excepción de la política de nacionalizaciones de los laboristas británicos, por una mucho mayor intervención estatal en los procesos de redistribución que en los de producción, de forma que una política fiscal progresiva permitió consolidar eficazmente la red asistencial que configura el Estado de bienestar, en un proceso que resultó ser funcional al tipo de crisis económica que Keynes analizó y propuso combatir mediante la incentivación de la demanda (para más ajustadas precisiones sobre la relación entre socialdemocracia y *Welfare State*, véase Paramio, 1988, pp. 127-30).

La distancia entre previsiones y realizaciones como las anteriores y las propuestas y aspiraciones de la socialdemocracia clásica se colmó en el plano doctrinal con una recuperación, y aun un desenvolvimiento liberal, de las principales tesis del revisionismo reformista. Tanto para partidarios como para adversarios, la Biblia de esta transformación se plasmó en el Programa del SPD alemán aprobado en 1959 en el Congreso de Bad Godesberg, que comenzaba enraizando el socialismo democrático con la ética cristiana, el humanismo y la filosofía clásica para renunciar expresamente a «proclamar últimas verdades», es decir, para renunciar implícitamente a la

inspiración marxista que hasta entonces había sido norma programática. Desde el punto de vista ético-político, el programa de Bad Godesberg establecía una decidida identificación entre socialismo y democracia, entendida como sometimiento de todo poder al control político, cuya realización exigiría «un nuevo orden económico y social» conforme con «los valores fundamentales del pensamiento socialista»: «la libertad, la justicia, la solidaridad y la mutua obligación derivada de la común solidaridad». Este nuevo orden, sin embargo, no se condensaba en la fórmula tradicional de la socialización de los medios de producción, sino que se consideraba compatible con la economía de mercado y con la propiedad privada controladas, hasta el punto de que el ideal social que se proponía era más bien la sociedad liberal igualitaria en la que «todos los hombres, por propia decisión, puedan construir con crecientes ingresos un capital propio» (*Programas*, 1987, pp. 70-71 y 75-78).

En contraste con una formulación como la anterior, especialmente a partir de la década de 1960 (Sotelo, 1980, pp. 15 y ss. y 158 y ss.), se produce una difusa pero insistente teorización de una más bien tajante distinción entre socialdemocracia y socialismo democrático, identificada aquélla con el mero reformismo que acepta la organización capitalista y éste como una doctrina que pretende superarla radicalmente, siempre mediante el respeto a las reglas del juego democrático. Esta posición, parcial y confusamente tributaria de fenómenos tan distintos como la primavera de Praga de 1968 o el Chile de Allende entre 1970 y 1973, puede detectarse teóricamente en autores tan dispares como R. Bahro (1977, tercera parte), G. Lichtheim (1970, pp. 417-34), C. B. Macpherson (1977, cap. V), A. Schaft (1988, tercera parte), O. Sik (1972, pp. 10-14), I. Sotelo (1980, pp. 47-50, 141-46 y 149-71), A. Touraine (1980, pp. 33, 39 y 181) y otros.

En el plano de la práctica política, esta propuesta tendió a presentarse sobre todo como doctrina propia de los partidos del sur de Europa, que nunca se habían incorporado al gobierno, como el español o el griego, o no lo habían hecho hegemónicamente, como el francés o el italiano, y hasta el momento en que lo hicieron (Paramio, 1988, p. 158). Por su parte, aun con matices distintivos, a la misma idea de socialismo democrático diferenciado de la socialdemocracia llegaron también los partidos comunistas de igual localización europea, que propiciaron el movimiento del eurocomunismo como alternativa al modo dictatorial seguido en los países de «socialismo real». Y, en fin, dentro de estos últimos países, la búsqueda de un «socialismo con rostro humano» también propuso el ideal del socialismo democrático como vía intermedia entre el comunismo y la socialdemocracia. En suma, corrientes muy distintas en origen convergen en la propuesta de un socialismo democrático que se propone como *tercera vía* entre el comunismo y la socialdemocracia.

Norberto Bobbio, uno de los más relevantes socialistas liberales contemporáneos, sentenció hace no muchos años que «la tercera vía no existe», pretendiendo poner de manifiesto que entre el método democrático y el dictatorial no puede haber ningún híbrido para ir acercándose al socialismo (1981, pp. 119-45). Sin embargo, no ya en relación con los medios pero sí con los fines, la distinción entre socialdemocracia y socialismo democrático —o, si se quiere, entre socialdemocracia moderada y radical— puede aludir a la diferencia entre propuestas predominantemente institucionales e insistentes en la democracia política representativa y propuestas más permeables a la intervención social no organizada mediante partidos y a la extensión de los mecanismos democráticos, a ser posible directos, a todos los ámbitos, como el económico, el escolar, el sanitario, etc. (Sotelo, 1980,

pp. 47-50, 141-46 y 149-71)[19]. Tal ideal de «una democracia más avanzada en todas las esferas de la vida: la política, la social y la económica», es el marco y a la vez el fin del socialismo proclamado en la *Declaración de Principios de la Internacional Socialista* (*Declaración*, 1989, n. 2; también nn. 9, 17 y 25). Y a pesar de las limitaciones reales de la socialdemocracia como fórmula política propia sólo de algunos países occidentales especialmente desarrollados, el viejo ideal internacionalista no deja de aparecer ahora como referente utópico en la propuesta de una «sociedad democrática mundial», cuya estructura política no «se configure como un subproducto de los egoísmos de los bloques, las naciones o las empresas» (*Declaración*, 1989, n. 97; también nn. 98-100).

Sin embargo, con independencia de la lejanía entre las realidades y los deseos y de la reconocida dificultad de ir avanzando hacia la consecución de ideales como los anteriores en el marco de una severa estructura económica del capitalismo multinacional, la socialdemocracia es hoy objeto de un debate más radical. En él se trata de dilucidar si el modelo socialdemócrata es susceptible de una profunda renovación que le permita encabezar o, al menos, acompañar ulteriores transformaciones sociales o si más bien se encuentra ya enclaustrado en una posición esencialmente conservadora y quizá condenado a ser superado por un nuevo paradigma que recoja su agotado impulso crítico y progresista (Gorz, 1980, p. 17; así como Touraine, 1980, pp. 118 y ss. y 209-18). Tres factores básicos e interrelacionados se han aducido como relevantes para describir este nuevo gozne histórico: la extensión en influencia de movimientos sociales alterna-

---

[19] Ha de observarse que esta distinción puede esencializarse hasta el extremo de caracterizar al socialdemócrata por «su aversión a distinguir entre socialdemocracia y socialismo» (Sotelo, 1980, p. 50) o, por el contrario, usarse de un modo más flexible y gradualista, como propone Elías Díaz (1990, pp. 82-101).

tivos a los tradicionales como los ecologistas, pacifistas, feministas, etc., la consciencia de las graves contradicciones e insuficiencias de un modelo económico-social basado en el megaindustrialismo y en el atizamiento de un espiral inagotable de productivismo y consumismo y, en fin, la creciente insostenibilidad de unas relaciones entre países pobres y ricos que apenas contemplan los menores progresos en la búsqueda de la eliminación del hambre y la miseria que asolan a la mayor parte del mundo. Sin duda que el futuro papel del pensamiento y los movimientos socialdemócratas dependerá de sus respuestas a estos problemas fundamentales.

BIBLIOGRAFIA

Adler, Max, 1904: *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft*, Viena, Wiener Volksbuchhandlung Ignaz Brand.

——, 1912: «Marxismus und Ethik», *Archiv für Sozialwissenschaft*, n. 4; se cita por la trad. cast., «Marxismo y ética», en Zapatero, 1980, pp. 199-209 (recensión a la ed. de 1911 de *Kant und Marx*, de Vorländer).

——, 1922: *Die Staatsauffassung des Marxismus. Ein Beitrag zur Unterscheidung von soziologischer und juristischer Methode*, Viena, Wiener Volksbuchhandlung; se cita por la trad. cast. de Alfonso García Ruiz, *La concepción del Estado en el marxismo. Sobre la diferenciación entre el método sociológico y el jurídico*, con una introducción de Roberto Racinaro, México, etc., Siglo XXI, 1982, 371 pp.

——, 1925: «Ethik und Sozialismus», en *Kant und der Marxismus. Gesammelte Aufsätze zur Erkenntniskritik und Theorie des Sozialen*, Neuwied y Berlín, Hermann Luchterhand; se cita por la trad. cast., «Etica y socialismo», en Zapatero, 1980, pp. 275-81.

——, 1926: *Politische oder soziale Demokratie. Ein Beitrag zur sozialistischen Erziehung*, Berlín, E. Laub'sche Verlagsbuchhandlung.

Anderson, Perry, 1976: *Considerations on Western Marxism*, Londres, New Left Books; se cita por la trad. cast. de Néstor Míguez, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI, 1979, 153 pp.

Bahro, Rudolf, 1977: *Die Alternative*, Colonia, Bund Verlag; se cita por la trad. cast. de Gustau Muñoz, *La alternativa. Contribución a la crítica del socialismo realmente existente*, Madrid, Alianza, 1980, 474 pp.

Bauer, Otto, 1906, «Marxismus und Ethik», *Die Neue Zeit*, n. 24; se cita por la trad. cast., «Marxismo y ética», en Zapatero, 1980, pp. 227-50.

——, 1907: *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, Viena, Wiener Volksbuchhandlung (2.ª ed., 1924); se cita por la ed. a cargo de José Aricó, trad. cast. de Conrado Ceretti, Rodolfo Burkart e Irene del Carril, *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, México, etc., Siglo XXI, 1979, 575 pp.

——, 1920: *Bolschewismus oder Sozialdemokratie?*, Viena; se cita por la trad. italiana, «Bolscevismo o socialdemocrazia?», en Marramao, 1977, pp. 143-230.

——, 1924: «Prefacio» a la 2.ª ed. de Bauer, 1907, pp. 5-21.

——, 1927: «Was ist Austro-Marxismus?», *Arbeiter-Zeitung*, 3 noviembre, pp. 1-2 (anónimo); también, por donde se cita, en trad. inglesa de los compiladores, en Bottomore y Goode, 1978, pp. 45-48.

——, 1937: «Max Adler: Ein Beitrag zur Geschichte des Austro-Marxismus», *Der Kampf* (N. S.), IV, agosto, pp. 297-302; también, por donde se cita, en trad. inglesa de los compiladores, en Bottomore y Goode, 1978, pp. 48-56.

Benjamin, Walter, 1971: *Angelus Novus*, trad. cast. de H. A. Murena, «Prólogo» de Ignacio de Sola-Morales, Barcelona, Edhasa, 1971, 219 pp.

Bernstein, Eduard, 1898*a*: «Das realistische und das ideologische Moment im Sozialismus», *Die Neue Zeit*, 16-2, 1897-98; trad. cast., por donde se cita, «Realidad e ideología en el socialismo», en Zapatero, 1980, pp. 97-117; también hay trad. cast., como «El factor realista y el factor ideológico en el socialismo», en Bernstein, 1982, pp. 77-92 (es uno de los artículos de la serie «Probleme des Sozialismus»).

——, 1898*b*: «Vom Wesen des Sozialismus», *Vorwärts*, 3 sept., en Bernstein, 1904, pp. 39-54; se cita por la trad. cast. de Joaquín Abellán, como «Sobre la esencia del socialismo», en Bernstein, 1990, pp. 3-25.

——, 1899: *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*; hay trad. cast., sobre una versión francesa, muy incompleta, de E. Díaz-Reta, *Socialismo evolucionista. Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*, 2.ª ed., con una introducción de Rafael Argullol, «El problema de las crisis después de Marx (1890-1900)», Barcelona, Fontamara, 1975 (1.ª ed., Valencia, Editorial Sampere, 1910 ó 1911); hay una trad. cast. completa, por la que se cita, en Bernstein, 1982, pp. 93-286.

——, 1901: *Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich?*, Berlín, Verlag des Sozialistischen Monatshefte; se cita por la trad. cast. de Joaquín Abellán, como «¿Es posible el socialismo científico», en Bernstein,

1990, pp. 27-74 (conferencia pronunciada en Berlín el 17 de mayo de 1901).
——, 1904: *Zur Theorie und Geschichte des Sozialismus*, 4.ª ed. rev. y ampl., Berlín (1.ª ed., 1901; recopilación de artículos anteriores).
——, 1909: *Der Revisionismus in der Sozialdemokratie*, Amsterdam, Verlags-Gesellschaft Martin G. Cohen Nachfolger; se cita por la trad. cast. de Joaquín Abellán, como «El revisionismo en la socialdemocracia», en Bernstein, 1990, pp. 75-129; también hay trad. cast., como «El revisionismo en la socialdemocracia. Un informe presentado en Amsterdam ante académicos y trabajadores», en Bernstein, 1982, pp. 287-315 (conferencia pronunciada en Amsterdam el 4 de abril de 1909).
——, 1922: *Was ist Sozialismus*, Berlín, Verlag für Sozialwissenschaft; se cita por la trad. cast. de Joaquín Abellán, como «¿Qué es el socialismo?», en Bernstein, 1990, pp. 131-68 (conferencia pronunciada en Berlín el 28 de diciembre de 1918).
——, 1982: *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia. Problemas del socialismo. El revisionismo en la socialdemocracia*, edición a cargo de José Aricó, trad. cast. de Irene del Carril y Alfonso García Ruiz y revisión de María Inés Silberberg, México, etc., Siglo XXI, 324 pp.
——, 1990: *Socialismo democrático*, estudio preliminar, traducción y notas de Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos, 180 pp. (comprende cuatro artículos: 1998*b*, 1901, 1909 u 1922).
Bland, Hubert, 1889: «Perspectivas», en la trad. cast. de los *Fabian Essays*, 1889, pp. 209-24.
Bobbio, Norberto, 1981: *Le ideologie e il potere in crisi. Pluralismo, democrazia, socialismo, comunismo, terza via e terza forza*, Florencia, Le Monnier, 1981, VII-261 pp.; trad. cast., por donde cito, *Las ideologías y el poder en crisis. Pluralismo, democracia, socialismo, comunismo, tercera vía y tercera fuerza*, trad. cast. incompleta de Juana Bignozzi, Barcelona, Ariel, 1988, 188 pp. (recoge distintas colaboraciones de prensa aparecida originariamente entre 1976 y 1980).
Bottomore, Tom, 1978: «Introduction» a Bottomore y Goode, 1978, pp. 1-44.
——, y Goode, Patrick, 1978 (comps.): *Austro-Marxism*, Oxford, Clarendon Press, 308 pp. (recopilación y traducción de textos de los principales austromarxistas).
Cole, George Douglas Howard, 1956*a*: *A History of Socialist Thought*, III, *The Second International (1889-1914). First Part*, Londres, Macmillan; se cita por la trad. cast. de Rubén Landa, *Historia del pensamiento socialista*, III, *La Segunda Internacional (1889-1914). Primera parte*, México-Buenos Aires, FCE, 2.ª ed., 1964, 477 pp.
——, 1956*b*: *A History of Socialist Thought*, IV, *The Second Internacional*

(1889-1914). Second Part, Londres, Macmillan; se cita por la trad. cast. de Rubén Landa, *Historia del pensamiento socialista*, III, *La Segunda Internacional (1889-1914). Segunda parte*, México-Buenos Aires, FCE, 2.ª ed., 1965, 451 pp.

Coletti, Lucio, 1975: *Il marxismo e il "crollo" del capitalismo*, «Introduzione» de L. Coletti, pp. VII-XLVIII, Bolonia, Laterza, 390 pp. (hay ed. cast. a cargo de José Aricó, *El marxismo y el derrumbe del capitalismo*, México, Siglo XXI, 1978, 409 pp.; selección de textos de Marx, Bernstein, Conrad Schmidt, Kautsky, Tugan-Baranowsky, Lenin, Hilferding, Luxemburg, etc.).

De Blas, Andrés, 1986: «Transformaciones del marxismo europeo», en Guerra, Alfonso, y otros, *El futuro del socialismo*, Madrid, Editorial Sistema, 1986, pp. 35-63.

Declaración, 1989: «Declaración de principios de la Internacional Socialista» (Estocolmo, junio de 1989), en *Leviatán. Revista de Hechos e Ideas*, núm. 38, invierno 1989, pp. 121-31.

De los Ríos, Fernando, 1921: *Mi viaje a la Rusia soviética*, Madrid, Imprenta de R. Caro Raggio, 264 pp.; 3.ª ed., revisada y precedida de un estudio sobre «Rusia 1922-1934», Madrid, Espasa-Calpe, 1935, XXXVIII-264 pp.; se cita por la reedición de la 3.ª, Madrid, Alianza, 1970, 256 pp.

——, 1926: *El sentido humanista del socialismo*, Madrid, Javier Morata, 416 pp.; se cita por la 3.ª ed., con introducción y notas de Elías Díaz, Madrid, Castalia, 1976, 327 pp.

——, 1929: «Lo económico y lo ideal en la concepción socialista», *El Socialista*, 12 de enero; ahora también, por donde se cita, en De los Ríos, 1974, pp. 143-58 (conferencia en Bilbao, enero 1929).

——, 1974: *Escritos sobre democracia y socialismo*, edición de Virgilio Zapatero, Madrid, Taurus, 441 pp. (recoge distintos conferencias y escritos de 1912 a 1945).

De Man, Henri, 1926: *Más allá del marxismo*, trad. cast. de V. Marco Miranda, Madrid, Aguilar, 1929, 482 pp.

——, 1931: *Le socialisme constructif*, trad. fr. de L.-C. Herbert, París, Libraire, Félix Alcan, 1933, 251 pp.

——, 1933: *La idea socialista*, trad. cast., Madrid, M. Aguilar, 1934, 395 pp.

Díaz, Elías: *Etica contra política. Los intelectuales y el poder*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990, 245 pp.

Droz, Jacques, *Historia general del socialismo*, 4 vols., trad. cast. de Elvira Méndez y Pablo Rodríguez, Barcelona, Destino, 1976, 1979, 1982 y 1983.

Engels, Friedrich, 1886: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Madrid, Ricardo Aguilera, 1969, 80 pp.

——, 1891: «Prólogo» a Marx, Karl, *La guerra civil en Francia* (1871), Barcelona, Ediciones de Cultura Popular, 1968, pp. 9-30.

——, 1895: «Introducción» a la ed. de 1895 de Karl Marx, *Las luchas de clases en Francia* (1850); se cita por la ed. de Marx, K., *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850. El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, estudio preliminar de Ramón García Cotarelo, trad. cast. de A. S. Cuper (Editorial Progreso), Madrid, Espasa-Calpe, 1985, pp. 77-102.

Fabian Essays, 1889: *Fabian Essays in Socialism*, Londres; se cita por la trad. cast. de M. M. Gutiérrez Sánchez y F. Jiménez Núñez, *Ensayos fabianos. Escritos sobre el socialismo*, Madrid, Servicio de Publicaciones del Ministerio de Trabajo y Seguridad social, 1985, 224 pp. (recogen un conjunto de conferencias pronunciadas en 1888 por Bernard Shaw, Sidney Webb, William Clarke, Sidney Olivier, Graham Wallas, Annie Besant y Hubert Bland); la edición española incluye una breve presentación de José Alvarez Junco y una «Introducción: el socialismo fabiano», a cargo de los traductores.

Fernández, Eusebio, 1981: *Marxismo y positivismo en el socialismo español*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 309 pp.

García-Pelayo, Manuel, 1979: *El tema de las nacionalidades. La teoría de la nación en Otto Bauer*, Madrid, Fundación Pablo Iglesias, 68 pp.

González Amuchastegui, Jesús, 1989: *Louis Blanc y los orígenes del socialismo democrático*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas y Siglo XXI de España, 392 pp.

Gorz, André, 1980: *Adiós al proletariado (Más allá del socialismo)*, trad. cast. de Miguel Gil sobre la 2.ª ed., Barcelona, El Viejo Topo, 1982, 183 pp.

Gustafson, Bo, 1969: *Marxism och Revisionism. Eduard Bernstein, kritik av marxismen och dess idéhistoriska förutsättningar*, Uppsala, Svenska Bokförlaget; trad. cast. de Gustau Muñoz sobre la traducción alemana (*Marxismus und Revisionismus*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1972), *Marxismo y revisionismo*, Barcelona, Grijalbo, 1975, 439 pp.

Heiman, Horts (comp.), 1977: *Texte zum Revisionismus*; trad. cast. *Textos sobre el revisionismo. La actualidad de Eduard Bernstein*, con una introducción del compilador, «La actualidad de Eduard Bernstein» (pp. 19-105), México, Nueva Imagen, 1982, 257 pp.

Heller, Hermann, 1925*a*: *Sozialismus und Nation*, Berlín, Arbeiter-Jugend (2.ª ed., con leves correcciones, 1931); se cita por la trad. cast. de la 2.ª ed., como «Socialismo y nación», en Heller, 1985, pp. 135-223.

——, 1925*b*: «Staat, Nation und Sozialdemokratie», *Dritte Reichskonferenz der Jungsozialisten*, Berlín; se cita por la trad. cast., como «Estado, nación y socaldemocracia», en Heller, 1985, pp. 225-239.

——, 1926: *Die politischen Ideenkreise der Gegenwart*; trad. cast. de

Manuel Pedroso, *Las ideas políticas contemporáneas,* Barcelona, Labor, 1930, 203 pp. (el último capítulo, «Las ideas socialistas», se reproduce según esta última versión en Heller, 1985, pp. 303-334).
——, 1985: *Escritos políticos,* trad. cast. de Salvador Gómez de Arteche, selección, prólogo y epílogo de Antonio López Pina, Madrid, Alianza, 382 pp.
Hilferding, Rudolf, 1910: *Das Finanzkapital,* Viena, Wiener Volksbuchhandlung; se cita por la trad. cast. de V. Romano García, *El capital financiero,* Madrid, Tecnos, 1973, 420 pp.
Jaurès, Jean, 1900: «Bernstein et la évolution de la méthode socialiste», en *Pages choisies,* pp. 375-399; se cita por la trad. cast., como «Bernstein y la evolución del método socialista», en Hugo Assman, y Reyes Mate, *Sobre la religión,* Salamanca, Ed. Sígueme, 1975, vol. II, pp. 110-28 (conferencia 10 de febrero de 1900).
Kautsky, Karl, 1893: «Ein sozialdemokratischen Katechismus», *Die Neue Zeit,* XII, 1893-94, vol. II; reproducido en Kautsky, 1910, pp. 69-79.
——, 1899*a*: *Bernstein und das sozialdemokratische Programm;* se cita por la trad. cast. de Juan A. Mella y Pablo Iglesias, *La doctrina socialista,* 2.ª ed., Barcelona, Fontamara, 1975, 279 pp. (1.ª ed. cast., 1909 ó 1910).
——, 1899*b*: *Die Agrarfrage. Eine Uebersicht über die Tendenzen der modernen Landwirtschaft und die Agrarpolitik der Sozialdemokratie;* trad. cast., *La cuestión agraria. Estudio de las tendencias de la agricultura moderna y de la política agraria de la socialdemocracia,* París, Ruedo Ibérico, 1970; también en México, Siglo XXI, 1974, 501 pp.
——, 1906*a*: *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung,* Stuttgart; hay trad. cast., *Etica y concepción materialista de la historia,* Córdoba (Argentina), Ed. Cuadernos del Pasado y del Presente, 1975.
——, 1906*b*: «Leben, Wissenschaft und Ethik», *Die Neue Zeit,* n. 24, 1905-1906; se cita por la trad. cast., «Vida, ciencia y ética», en Zapatero, 1980, pp. 251-73 (réplica a Bauer, 1906).
——, 1910: *Der Weg zur Macht. Betrachtungen über das Hineinwachsen in die Revolution;* 2.ª ed. (1.ª ed., 1909); se cita por la trad. cast. de Helga Pawlowsky, con una «Presentación» de Emilio Olcina Aya, *El camino del poder,* Barcelona, Fontamara, 1979, 148 pp. (hay otra edición en Kautsky, 1978, pp. 151-265).
——, 1911: *Parlamentarismus und Demokratie,* 2.ª ed. (1.ª ed., 1893); trad. cast. de Luis Delgado Suárez, por la que se cita, *Parlamentarismo y democracia,* edición preparada por Heleno Saña («Introducción», pp. 7-70), Madrid, Editora Nacional, 1982, 211 pp.
——, 1917: *Die Befreiung der Nationen,* Stuttgart.
—— (-Lenin, V.I.U.), 1918: *La dictadura del proletariado (La revolución proletaria y el renegado Kautsky),* trad. cast. de Pedro Gálvez, Madrid, Ayuso, 1976, pp. 13-88.

——, 1978: *La revolución social. El camino del poder*, trad. cast. de José Aricó, Ursula Köchmann, Nilda Palacios y Ana Sebastián, con una introducción de Erich Matthias, «Kautsky y el kautskismo», México, Siglo XXI, 319 pp.
Kolakowsky, Leszek, 1977: *Glówne Nurty Marksizmu*, II; se cita por la trad. cast. de Jorge Vigil, *Las principales corrientes del marxismo*, II, *La edad de oro*, Madrid, Alianza, 1982, 523 pp.
Labedz, Leopold (comp.), 1962: *Revisionism. Essays on the History of Marxist ideas*, Londres, George Allen and Unwin; trad. cast. de V. Fernández Trelles y Luis de la Torre Andrés, *El revisionismo. Ensayos sobre la historia de las ideas marxistas*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1968, 626 pp.
Lamo de Espinosa, Emilio, y Contreras, Manuel, 1990: *Política y filosofía en Julián Besteiro*, Madrid, Editorial Sistema, 1990. 432 pp. (2.ª ed. corregida y aumentada de Lamo de Espinosa, Emilio, *Filosofía y política en Julián Besteiro*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1973).
Lefranc, Georges, 1972: *Le socialisme réformiste*, París, PUF; trad. cast. de J. García-Bosch, *El socialismo reformista*, Barcelona, Oikos-Tau, 1972, 159 pp.
Lenin, Vladimir Ilich Ulianov, 1917: *El imperialismo, fase superior del capitalismo (esbozo popular)*, con prólogo a las ediciones francesa y alemana (véase Lenin, 1921), trad. cast. de la 5.ª ed. en ruso de las *Obras* de Lenin, Moscú, Editorial Progreso, 1977, 150 pp. [El título originario de esta obra fue «El imperialismo, etapa contemporánea del capitalismo (esbozo popular)»].
—— (-Kautsky, K.), 1918*a*: *La revolución proletaria y el renegado Kautsky (-La dictadura del proletariado)*, Madrid, Ayuso, 1976, pp. 89-180 (trad. cast. de la Editorial Progreso).
——, 1918*b*: *El Estado y la revolución. La doctrina marxista del Estado y las tareas del proletariado en la revolución*, trad. cast. de la 5.ª ed. en ruso de las *obras* de Lenin, Madrid, Miguel Castellote Editor, 1976, 159 pp.
——, 1921: «Imperialism i Kapitalisma», editado originariamente en el n. 18 de la revista *La Internacional Comunista*, es también el prólogo a las ediciones alemana (1921) y francesa (1923) de Lenin, 1917; en la trad. cast. cit., pp. 7-13.
Lichtheim, George, 1970: *A Short History of Socialism*, Nueva York, Praeger Publishers; trad. cast. de Josefina Rubio, *Breve historia del socialismo*, Madrid, Alianza, 1975, 448 pp.
Luxemburg, Rosa, 1908: *Sozialreform oder Revolution*, Leipzig; trad. cast. de Juan Antonio Areste, *Reforma o revolución*, Madrid, Publicaciones Teivos, 1931; se cita por la nueva edición de esta última, con algunas correcciones y la adición de otros textos, *Reforma o revolución y otros escritos contra los revisionistas*, con una «Nota introductoria» de Emilio

Olcinas Aya, Barcelona, Fontamara, 2.ª ed., 1978, 192 pp. (el texto apareció originariamente como artículos en el *Leipziger Volkszeitung* entre 1898 y 1899).

Macpherson, Crawford Brough, 1977: *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford, Oxford University Press; trad. cast. de Fernando Santos Fontenla, *La democracia liberal y su época*, Madrid, Alianza, 1981, 150 pp.

Marramao, Giacomo, 1977 (comp.): *Austromarxismo e socialismo di sinistra fra le due guerre*, introducción de G. Marramao, trad. italiana de textos de Gabriella Bonachi, 2.ª ed., Milán, La Pietra, 1980, 361 pp. (la introducción de Marramao en pp. 9-135).

Marx, Karl, 1852: *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*; trad. cast. de O. P. Safont sobre la 2.ª ed. (1869), *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Barcelona, Ariel, 1968, 173 pp. (en otra versión, también en la edición citada en Engels, 1895).

——, 1875: *Kritik des Gothaer Programms*, 1891; se cita por la trad. cast., *Crítica al programa de Gotha*, Madrid, Ricardo Aguilera, 1968, 65 pp.

Mehring, Franz, 1900: «Kant und der Sozialismus», *Die Neue Zeit*, n. 18, 1899-1900; trad. cast., «Kant y el socialismo», por donde se cita, en Zapatero, 1980, pp. 119-26.

Paramio, Ludolfo, 1988: *Tras el diluvio. La izquierda ante el fin de siglo*, Madrid-México, Siglo XXI, 260 pp.

Plejanov, Georgi, 1898: «La función de la personalidad en la historia», en Zapatero, 1980, pp. 87-96.

Programas..., 1987: *Programas del Partido Social Demócrata Alemán*, estudio preliminar de Hans-Jürgen Puhle, «Problemas históricos del Partido Social Demócrata Alemán» (pp. 9-35), Madrid, Fundación Friedrich Ebert, 289 pp.

Renner, Karl (*Josef Karner*), 1904: *Die soziale Funktion der Rechtsinstitute, besonderes des Eigentums*, Viena, Wiener Volksbuchhandlung (2.ª ed., *Die Rechtsinstitute des Privatrechts und ihre soziale Funktion. Ein Beitrag zur Kritik des bürgerlichen Rechts*, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1929).

Rosselli, Carlo, 1930: *Socialismo liberale* (1.ª ed., en trad. francesa); se cita por la trad. cast. de Diego Abad de Santillán, con prólogo de Gaetano Salvemini, *Socialismo liberal*, 3.ª ed., México, Editores Mexicanos Reunidos, 1977, 265 pp.

Sandkühler, Hans Jörg, 1970: «Kant, neukantianischer Sozialismus, Revisionismus. Zur Entstehung der Ideologie des demokratischen Sozialismus», introducción a Sandkühler, Hans Jörg, y de la Vega, Rafael, 1970: *Marxismus und Ethik. Texte zum neukantianischen Sozialismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, pp. 7-44.

Schaff, Adam, 1988: *Perspectivas del socialismo moderno*, trad. cast. de Jorge Ruiz Lardizábal, Madrid, Editorial Sistema, 1898, 452 pp.

Settembrini, Domenico, 1976: «Revisionismo», *Dizionario di politica*,

comp. por Norberto Bobbio y Nicola Mateucci, Turín, UTET, pp. 872-6 (hay ed. cast., de José Aricó y Jorge Tula, *Diccionario de política*, México, Siglo XXI, 2 vols., 1981 y 1982, respect., 2.ª ed., 1982 y 1983).

Shaw, George Bernard, 1889: «Transición», en la trad. cast. de los *Fabian Essays* 1889, pp. 183-207.

Sik, Ota, 1972: *Der dritte Weg. Die marxistisch-leninistische Theorie und die moderne Industriegesellschaft*, Hoffman und Campe Verlag; trad. cast. de Manuel Arboli, *La tercera vía. La teoría marxista-leninista y la moderna sociedad industrial*, México-Madrid, FCE, 1977, 493 pp.

Sotelo, Ignacio, 1980: *El socialismo democrático*, Madrid, Taurus, 194 pp.

Touraine, Alain, 1980: *L'après socialisme*, París, Editions Grasset Fasquelle; trad. cast., por donde se cita, de Janine Muls De Liarás, *El postsocialismo*, Barcelona, Planeta, 1982, 231 pp.

Tugan-Baranowsky, Michael von, 1911: «Kant und Marx», *Archiv für Sozialwissenschaft*, n. 33; se cita por la trad. cast., «Kant y Marx», en Zapatero, 1980, pp. 283-95 (crítica a la ed. de 1911 de *Kant und Marx*, de Vorländer).

Vorländer, Karl, 1920: *Kant, Fichte, Schelling und der Sozialismus*, Berlín; hay trad. cast. de Javier Benet, *Kant, Fichte, Hegel y el socialismo*, introducción de José Luis Villacañas, Valencia, Natán, 1987, 204 pp. (contiene también el último capítulo de Vorländer, 1926, pp. 171-202).

——, 1926: *Kant und Marx*, Tubinga, P. Siebeck y J. C. B. Mohr; introducción y conclusiones recogidas, como «Kant y Marx», en Zapatero, 1980, pp. 157-97 (versión ampliada de una conferencia de igual título pronunciada en Viena en abril de 1904, ya antes revisada en 1911).

Wallas, Graham, 1889: «La propiedad bajo el socialismo», en la trad. cast. de los *Fabian Essays* 1889, pp. 147-162.

Webb, Sidney, 1889: «[Ensayo] Histórico», en la trad. cast. de los *Fabian Essays* 1889, pp. 57-85.

Woltmann, Ludwig, 1900: «Die Begründung der Moral», *Sozialismus Monatshefte*, n. 12, 1900; se cita por la trad. cast., «La fundamentación de la moral», en Zapatero, 1980, pp. 145-55.

Zapatero, Virgilio, 1974: «Estudio preliminar» a De los Ríos, 1974, pp. 9-46.

——, 1977: «Marxismo y filosofía», *Sistema*, n. 19, julio, pp. 3-48; también, por donde se cita, como «Marxismo y ética», en Zapatero, 1980, pp. 13-85.

——, 1980 (comp.): *Socialismo y ética: textos para un debate*, Madrid-Bogotá, Debate-Pluma, 346 pp.

Capítulo VI

La teoría política del anarquismo

José Alvarez Junco

1. El anarquismo, ¿rama del movimiento obrero?

El anarquismo ha sido considerado habitualmente una rama o sección del movimiento obrero, la que protagonizó la primera gran escisión, al poco de fundarse la I Internacional. Y es cierto que, por mucho que se remonten los antecedentes intelectuales del ideal social antiautoritario, el primer personaje político activo sobre el que recayó el título de «anarquista» —como definición doctrinal y no como epíteto despectivo— fue Pierre-Joseph Proudhon, artesano de origen y socialista de ideología. Y que la mayoría de sus herederos entraron en la Asociación Internacional de los Trabajadores, al crearse ésta en 1864, y, acaudillados por Bakunin y James Guillaume, dirigieron en ella la famosa polémica con la dirección marxista que terminó seis años más tarde con la expulsión de aquéllos, ya para siempre catalogados como anarquistas o «anti-políticos».

Sin embargo, las ideas socialistas que nutren la filosofía libertaria no proceden de la eclosión intelectual que se produjo a lo largo de los años 1830 y 1840 y se conoció con el nombre genérico de «socialismo». El anarquismo no se basó en ingeniosas fórmulas de cooperación para superar el individualismo capitalista, como hicieron los famosos «utópicos», ni rompió, en definitiva, tan tajantemente con la lógica aristotélica y el moralismo individualista kantiano como lo hizo, a partir de la dialéctica hegeliana, el marxismo. Por el contrario, puede considerarse que el anarquismo no es más que una radicalización del liberalismo, o incluso del racionalismo ilustrado. Las creencias básicas de las que se nutre son la libertad individual, el poder emancipador de la razón y la ciencia, la inevitabilidad del progreso, la bondad básica del ser humano y la armonía fundamental de la naturaleza. Es este conjunto el que hace posible el ideal de una sociedad sin coacción.

Ideas así formuladas pueden encontrarse ya en Godwin, e incluso en autores muy anteriores, como Bernardin de Saint-Pierre, que difícilmente pudieron tener nada que ver con un movimiento obrero apenas embrionario por entonces y totalmente desprovisto de carga mitológica liberadora. Cuando a esta vertiente universalista se sumó el obrerismo, los anarquistas pudieron desplegar una *doble* crítica a los sistemas políticos y económicos dominantes en las sociedades contemporáneas. Reprochaban a éstos, en efecto, y dicho de manera esquemática, la existencia de condiciones antagónicas de explotación de clase, por una parte, y, por otra, su «inhumanidad» o alienación frente a la esencia racionalista de nuestra especie. Marxistas y anarquistas criticaban, por ejemplo, al ejército, como instrumento de represión al servicio de las clases dominantes; pero los segundos añadían lo que para los primeros era una ingenuidad: que, además —e incluso *sobre todo*—, las estructuras

castrenses se basaban en un tipo de jerarquía y de sumisión contrarios a la libertad y dignidad propias de todo ser humano. Algo semejante podría decirse de sus diatribas contra la institución matrimonial y la organización de las relaciones entre los sexos, o al monopolio de la cultura por élites intelectuales y religiosas, o a la producción industrial y sus efectos nocivos sobre el medio ambiente.

Esa misma dualidad de fundamentación ideológica explica también el atractivo que el anarquismo ejerció siempre sobre sectores sociales que no eran exclusivamente obreros. Los propios Bakunin y Kropotkin, principales herederos de Proudhon, eran, hay que recordarlo, nobles rusos. Y en Francia, en Italia, o en menor grado en Inglaterra o Alemania, muchos estudiantes, intelectuales y artistas de los años dorados de la industrialización y la expansión imperial europea se consideraron ajenos a aquella demostración de poder y expresaron su protesta vinculándose, aunque sólo fuera estética o sentimentalmente, con posiciones libertarias. Este segundo anarquismo tuvo unas características ideológicas propias, como veremos, más individual-hedonista y antisolidarias que el anarquismo obrero. Sus inspiradores fueron Max Stirner y Nietzsche, y su confianza en la razón y el progreso de la civilización humana flaqueaba ostensiblemente, pero en la época se confundieron ambos y, como no hay iglesia, academia ni partido que imparta carnets de anarquismo, es difícil negarles el título a ninguna de las dos corrientes.

En España dominó, en general, la primera de estas dos tendencias, el anarquismo populista de raíz cristiano-solidaria. Hubo, sin duda, estudiantes, desde la primera generación, como García Viñas, Meneses, Soriano o Sentiñón. Se acercaron a la acracia, en su juventud, la mayoría de los literatos modernistas y noventayochistas con preocupaciones políticas, como *Azorín,* Eduardo

Marquina, Julio Camba o Pío Baroja. Pero la moda nietzscheana fue un tanto superficial y minoritaria, y la verdadera fuerza y originalidad del fenómeno libertario hispano provino de la fusión de aquel ideal social racionalista cuyos orígenes podían remontarse hasta Feijóo o Jovellanos con una fe genuina en la capacidad política del pueblo, muy ajena al paternalismo ilustrado. La ignorancia popular, estaban convencidos, era el soporte de todos los privilegios; pero también lo era el desprecio a la capacidad política de las capas humildes y el intento de dirigirlas por parte de vanguardias de superior conciencia o aptitud intelectual. Sólo el acceso colectivo al saber y al poder garantizaría el fin de la opresión política.

La fe en la capacidad liberadora de la cultura les llevó a realizar un esfuerzo educativo (por medio de publicaciones propias o traducidas, ateneos populares, escuelas laicas...) y unos experimentos de racionalización de la vida social (amor libre, naturismo, vegetarianismo, esperantismo...) que constituyen, sin duda, el aspecto más interesante del movimiento. España, por una vez, no se limitó a recibir e imitar influencias culturales de su entorno sino que elaboró una creación propia, de gran fuerza y persistencia. Durante el primer tercio del siglo XX, en que el anarquismo como movimiento social desaparecía del mundo entero, en España —como en Argentina, la otra excepción— se vivía su apogeo, bajo el nombre de sindicalismo revolucionario o anti-político.

Comenzaremos, pues, por exponer las bases racionalistas de la teoría libertaria para pasar a continuación a la crítica social que se construye a partir de ellas. Y, tras dedicar algún espacio a la corriente individualista o nietzscheana, concluiremos con un apartado sobre las aportaciones y peculiaridades del anarquismo español.

2. Las bases de la teoría política libertaria

El anarquismo, en su formulación clásica, la que se vincula a los nombres de Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Malatesta, Grave o Réclus, no fue capaz de superar el ambiente intelectual positivista, propio de la primera, más de que de la segunda, mitad del siglo XIX: la realidad que rodea a los seres humanos es, para estos autores, perfectamente comprensible y dominable por la razón; no hay sentimientos o subjetividades que deformen o cuestionen la validez de los datos que recibimos del exterior. A partir de ahí, la ciencia —modelada sobre el troquel de los conocimientos físicos-naturales, que con tan espectaculares logros asombraban al siglo— se concebía como necesariamente progresiva y liberadora. Y no sólo porque los avances tecnológicos fuesen eficaces instrumentos contra males sociales como la enfermedad o la escasez, sino porque la Ciencia en sí misma encarnaba la Justicia y la Armonía (características de la naturaleza, al fin desvelada de modo incontrovertido). Las ciencias naturales eran «democráticas y liberales», según expresión de Bakunin, y al extenderse el conocimiento científico al terreno de lo social (lo cual no les planteaba problema alguno, como no se lo planteaba a Saint-Simon, padre común de socialistas y positivistas), habría de acabar con las irracionalidades que en éste aún dominaban: la religión, basada en el temor y la ignorancia, sería suprimida por las «luces» del progreso, al igual que la «política», necesariamente autoritaria, violenta e intrigante, sería sustituida por la «sociología», el nuevo saber que permitiría la toma de decisiones sobre las colectividades humanas según criterios estrictamente científicos.

Según esta concepción, el avance del mundo era inevitable. El ser humano se alejaba de la animalidad para «realizarse» de manera cada vez más plena hasta

llegar, al final de la historia, a la total libertad y la total fusión armónica con la naturaleza. El hombre —escribía Bakunin— se ha elevado desde la animalidad gracias a su «necesidad de saber» y su «capacidad de abstracción» ha sido la causa de todas las conquistas en pro de la emancipación humana[1]. A pesar de sus constantes protestas de materialismo, debidas a la necesidad de combatir la influencia clerical, los anarquistas creían, pues, que las ideas dirigen la marcha del mundo. En plena tradición liberal, y de acuerdo con los más ilustres pensadores que fundamentaron la teoría del progreso —Bacon, Fontenelle, el abate Saint-Pierre, Voltaire—, tributaban los máximos honores, de entre el caótico montón de acontecimientos históricos «progresivos», a un gran descubrimiento técnico crucial para la expansión de las ideas: la imprenta. «La imprenta es la redentora de la humanidad»; fue una invención «tan trascendental que ninguna otra puede serlo más, por mucho que la humanidad viva y piense»; su primer efecto fue «el sublime edificio del libre examen»[2]. Y su herencia más notable en el mundo contemporáneo era la prensa periódica, «guía del sentimiento», «fábrica de voluntades», «diosa y regente del porvenir»[3]. Por lo que, no sólo ponían los anarquistas un enorme empeño en la proliferación de sus publicaciones periódicas, sino que —conjugando teoría y práctica— las iniciaban, casi sistemáticamente, con declaraciones de confianza en la importancia de esta labor y dando la bienvenida a cualquier combate en el terreno intelectual.

---

[1] Bakunin (1895) I, p. 95, y III, pp. 227, 307 y 325-26.

[2] «La prensa burguesa», en *Bandera Social,* Madrid, 1885, núm. 36; y Anselmo Lorenzo en *La Asociación,* Barcelona, 1883-88, núm. 18. Cfr., del propio Lorenzo, *Vida anarquista,* Tierra y Libertad, Barcelona, 1912, pp. 106-9, 140 y 187-90 (grandeza de Guttemberg, triunfo de la imprenta sobre las hogueras de la Inquisición, etc.).

[3] «A la prensa», *Libre Concurso,* Mahón, 1902, núm. 1.

El mecanismo que explica la extensión y la inevitabilidad del progreso es sencillo. Las ideas nuevas, que surgen en la historia humana gracias a los genios individuales, son el germen de la rebelión y la protesta contra las situaciones de privilegio o barbarie. Esas rebeliones individuales o minoritarias se ven, inicialmente, reprimidas con éxito por el poder, que no tolera el cuestionamiento de las verdades establecidas. Pero los mecanismos sociales y políticos opresores no logran evitar que las ideas nuevas se expandan y encarnen en colectividades sociales más amplias. Y la intervención de éstas acaba por derrocar las estructuras de poder privilegiadas y hacer desaparecer las creencias erróneas.

Nada más lógico, a partir de aquí, que una defensa acérrima de la libertad individual, tanto en el terreno artístico, intelectual o científico como en el económico o político. El anarquismo parte de una afirmación, perfectamente moderna, del derecho de cada individuo a actuar ateniéndose exclusivamente a los dictados de su propia conciencia y de su propia voluntad, así como del valor único e insustituible de cada personalidad, cuya expansión no debe verse limitada por ninguna frontera ajena o exterior. Para Bakunin, la libertad era «desde el punto de vista positivo, el pleno desarrollo de todas las facultades que se encuentran en el hombre y, desde el punto de vista negativo, la total independencia de la voluntad de cada uno respecto de los demás»; Stirner había declarado, antes, que el hombre debe «fundar sobre sí mismo sus causas», sin dejarse constreñir por fantasmales principios superiores ni aceptar voluntades ajenas, ni siquiera las que invocan su propio bien[4].

En España, este axioma fundamental quedó plasmado en las célebres líneas que, inspirándose en Feuerbach y Proudhon, escribió Pi y Margall, un político y gober-

[4] Bakunin (1895) V, pp. 158 y 165n. Stirner (1844), pp. 24-25.

nante federal cuyas obras de juventud se convirtieron, curiosamente, en fuentes doctrinales básicas de los libertarios:

> *Homo sibi Deus*, ha dicho un filósofo alemán (Feuerbach): el hombre es para sí su realidad, su derecho, su mundo, su fin, su Dios, su todo. Es la idea eterna, que se encarna y adquiere conciencia de sí misma; es el ser de los seres, es ley y legislador, monarca y súbdito. ¿Busca un punto de partida para la ciencia? Lo halla en la reflexión y en la abstracción de su mentalidad pensante. ¿Busca un principio de moralidad? Lo halla en su razón, que aspira a determinar sus actos. ¿Busca el universo? Lo halla en sus ideas. ¿Busca la divinidad? La halla consigo. Un ser que lo reúne todo en sí es indudablemente soberano. El hombre, pues, todos los hombres son ingobernables. Todo poder es absurdo. Todo hombre que extiende sus manos sobre otro hombre es un tirano. Es más: es un sacrílego[5].

No cabe imaginar ninguna otra construcción ideal o social —Bien Común, Dios, Patria, Sociedad, Ley, Razón de Estado—, en cuyo nombre se puedan limitar las libertades de una entidad humana tan autosuficiente y sacralizada. El individuo es, en definitiva, la única realidad; la sociedad —según sostiene Bakunin, rebatiendo expresamente a Rousseau— no es una entidad con existencia real, por lo que no puede tener una voluntad[6]. Nada más atentador contra la libertad que la existencia de unas instituciones que se erigen en representantes y ejecutoras de la «voluntad» colectiva, como son las instituciones estatales.

El anarquismo surge, por encima de todo, como un desafío contra la autoridad política, contra ese Estado cuya centralización, burocratización y presencia efectiva en la vida social se acentuaba a pasos acelerados en la

---

[5] La cita, de *La reacción y la revolución*, de 1854, puede encontrarse reprod., por ejemplo, en *El Proletario*, San Feliú de Guixols, 1890, que las incluye como lema, o en el artículo de Mella en el *Segundo...* (1890), pp. 63-64.

[6] 1895, I, p. 78 y 184; cfr. III, p. 121 (contra Rousseau, «padre de la reacción moderna»).

Europa del siglo XIX. El Estado es el enemigo y opresor por excelencia de la «libertad natural» del ser humano. Pese a sus reservas frente a Rousseau, los anarquistas no dudan que la frase inicial de *El contrato social* expresa una verdad evidente: «el hombre ha nacido libre y vive en todas partes encadenado». Según escribe el catalán Antonio Pellicer Paraire en sus *Conferencias populares sobre sociología*, de 1900,

> el hombre es libre por naturaleza y libre debe ser; el principio de autoridad, nacido del barbarismo y mantenido siempre opresor, es absolutamente contrario a la libertad, a la fraternidad y a la igualdad social [7].

Y, sin embargo, el rasgo más destacable en la evolución de las sociedades contemporáneas es el incremento del control autoritario, la «propensión —en palabras del maestro laico Joaquín Coca— a ahogar toda heterodoxia», la «anulación de la iniciativa particular o individual» y la «alienación de la voluntad, inteligencia, fuerza, de todo cuanto integra el hombre»; en suma, la «castración del individuo» [8].

El enfrentamiento anarquista contra la autoridad es, como ha dicho Daniel Guérin, «visceral». Quizá no haya texto en que se traduzca esta visceralidad con mayor fuerza que en la fogosa y clásica andanada de Proudhon contra los gobiernos. Vale la pena la cita *in extenso*:

> Ser gobernado significa ser vigilado, inspeccionado, espiado, dirigido, legislado, reglamentado, encasillado, adoctrinado, sermoneado, fiscalizado, sopesado, evaluado, censurado, mandado, por seres que carecen de títulos, capacidad o virtud para ello. Ser gobernado significa verse anotado, registrado, empadronado, arancelado, sellado, timbrado, medido, cotizado, patentado, licenciado, autorizado, apostilla-

[7] Pellicer, *Conferencias populares sobre sociología*, Buenos Aires, 1900, p. 52.

[8] *El Productor Literario*, Barcelona, 1906-7, núm. 25.

do, amonestado, prohibido, reformado, reñido, enmendado, al realizar cada operación, cada transacción, cada movimiento. Significa verse gravado con impuestos, inspeccionado, saqueado, explotado, monopolizado, atracado, exprimido, estafado, robado, en nombre y so pretexto de la autoridad pública y del interés general. Y luego, a la menor resistencia, a la primera queja, ser castigado, multado, insultado, vejado, intimidado, maltratado, golpeado, desarmado, acogotado, encarcelado, fusilado, ametrallado, juzgado, condenado, deportado, sacrificado, vendido, traicionado y, para colmo, burlado, ridiculizado, ultrajado y deshonrado. Eso es el gobierno, ésa es su justicia, ésa es su moral [9].

Con esta rotunda defensa de la libertad, el anarquismo, en principio, se sitúa en la corriente central de la filosofía política moderna. Pero el individualismo radical se conjuga mal con el comunitarismo socialista, con la preocupación prioritaria por la satisfacción efectiva de las necesidades de todos, que conduce a la colectivización de los medios de producción. El mismo Bakunin comprendió esta dualidad, al escribir que «la concepción materialista de la libertad» era algo muy complejo, en la que habría un primer elemento positivo y «social»:

se trata del desarrollo completo de todas las facultades y poderes de cada ser humano por medio de la educación, el entrenamiento científico y la prosperidad material;

y un segundo elemento negativo:

es la revuelta del individuo contra toda autoridad divina, colectiva o individual [10].

Lo que no vio —o no quiso considerar— Bakunin es que estos dos aspectos fueran antagónicos. Para él, la afirmación individualista no debía, en ningún caso, interpretarse como una proclama antisocial. Y es que su

---

[9] Cit. por D. Guérin (1965), p. 18.
[10] *Dios y el Estado*, en S. Dolgoff (1976), pp. 281-82.

concepción global de la sociabilidad humana engarzaba sobre un entramado teórico bastante tradicional, aristotélico en último extremo o, en versión más reciente, rousseauniano: el hombre, escribe, «no es nada sin la sociedad», «su libertad se realiza y asegura por la libertad de los otros». Cualquier antagonismo entre estas libertades se resolvía, en definitiva, por su creencia en una armonía natural última que, más allá de los conflictos superficiales, conciliaría los intereses individuales y los sociales, la máxima expansión de cada personalidad y el máximo bienestar y la libertad de la sociedad en su conjunto[11].

Mas no todo el anarquismo aceptó este fácil arreglo ni mantuvo el equilibrio entre los dos polos de esta tensión con el mismo ahínco que Bakunin. El individualismo se vio especialmente acentuado por Max Stirner, hegeliano de izquierdas de los años 1830. O que en su época escapó a la clasificación de anarquista pero que sería reivindicado por los libertarios al finalizar el siglo. Para liquidar todo lo «sagrado», todas las abstracciones en cuyo nombre se puede oprimir la libertad, Stirner había recurrido a los puros deseos y «pasiones individuales como base de la filosofía política:

Yo basaré, pues, mi causa en Mí; soy como Dios, la negación de todo lo demás, soy para mí Todo, soy el único [...]. Fuera de Mí no existe ningún derecho. Lo que para Mí «es justo», es justo[12].

Aunque no se debiera a la influencia directa de Stirner, existió también en España la corriente individualista, que puede considerarse representada por Ricardo Mella —influido por Proudhon y Benjamin Tucker— y, entre los círculos intelectuales filo-anarquistas, por los

[11] V., por ejemplo, «La Comuna de París...», en Dolgoff (1976), pp. 323-25.
[12] 1844, pp. 25 y 149.

nietzscheanos. Ricardo Mella proclamaba que el llamado «derecho social» era «el sacrificio del individuo en el altar de la sociedad», un misticismo nuevo, tan tiránico como el antiguo:

¿Qué es la sociedad? —continuaba Mella—. Una agrupación indefinida de individuos [...[. Y una agrupación de individuos, un agregado si se quiere, ¿es algo distinto de éstos, que puede más y vale más que éstos? [...]. En rigor, la sociedad es una abstracción de nuestra mente, necesitada de expresar de algún modo un conjunto ideal más bien que real [...]. El derecho social es la encarnación política de la idea de Dios [...]. El derecho social, juntamente con la ley de las mayorías, representa la eterna tutela de los pueblos, el sacrificio del individuo, la anulación del pensamiento y la muerte de los más caros efectos [13].

Y el joven Julio Camba, representante de los nietzscheanos —a los que pronto dedicaremos mayor atención— afirmaba, retórica pero significativamente:

Yo «voy solo», «voy libre», «no existe para mí otra realidad que mi yo, ni otro dios que mi yo, ni otro mundo que mi yo; yo lo soy todo, para mí, y si para mí los demás son algo es porque yo consiento que lo sean [14].

En el otro extremo de la filosofía social libertaria, Kropotkin partía de una confianza aristotélica en la sociabilidad natural de la especie humana, hasta el extremo de excluir tanto la posibilidad de una vida individual aislada como la existencia de antagonismos entre los diversos sentimientos o intereses individuales. La sociedad, escribe Kropotkin en la introducción a *La ayuda mutua*,

se ha creado sobre la conciencia —aunque sea instintiva— de la solidaridad humana y de la depencencia recíproca entre los hombres

[13] *La Tribuna Libre*, Gijón, 1909, núm. 1.
[14] J. Camba, en *Almanaque de La Revista Blanca para 1904*, p. 106, y en *El Rebelde*, Madrid, 1903, núm. 5.

[...] y sobre los sentimientos de justicia o de equidad, que obligan al individuo a considerar los derechos de cada uno de los otros como iguales a sus propios derechos[15].

Kropotkin pone como ejemplo de sociedades «naturales», sobre cuyo modelo estaría organizada la humana de no haberse corrompido en sentido autoritario, algo tan antitético del individualismo como los hormigueros o las colmenas. Su más fiel seguidor en nuestro país, Fermín Salvochea, paradigma del anarquismo andaluz, mantiene con el mismo vigor la condena del «bárbaro individualismo», para él principio característico de la sociedad burguesa:

Comunismo e individualismo. El primero es la vida, el segundo es la muerte. A la sombra del uno nacen y se desenvuelven todas las buenas cualidades del hombre; a la del otro todas las malas. [...]. Hora es ya de que el brutal lema individualista de uno contra todos y todos contra uno sea reemplazado por el de uno para todos y todos para uno, escrito en la gran bandera comunista libertaria llamada a redimir a la humanidad[16].

Estas, en realidad, fueron expresiones extremas. La formulación más típicamente libertaria fue la combinación de individualismo y comunitarismo que se encuentra en Bakunin. De ella es ejemplo también la famosa fórmula de Malatesta:

cuanto más comunismo sea posible para alcanzar el máximo posible de individualismo, mayor será la solidaridad para disfrutar del máximo de libertad[17].

Más superficialmente, lo expresó también Jean Grave, quien combinaba sin aparente conflicto aseveraciones

[15] Kropotkin (1970), p. 15.

[16] F. Salvochea, «Comunismo e individualismo», *El Corsario*, Valencia, 1902, núms. 1 y 25.

[17] *Pensiero e Volontà*, 1-IV-1926, repr. por V. Richards (1975), *Malatesta. Vida e ideas*, Barcelona, Tusquets, p. 47.

tales como «el hombre no puede vivir aislado» o «la asociación es una necesidad para el hombre», con otras de sentido opuesto:

> la sociedad, abstracto ente de razón, creado por los sociólogos y los políticos, no tiene virtualmente ningún derecho ni poder alguno sobre el individuo; [...] el bienestar y la autonomía de éste no deben sacrificarse nunca (contra su voluntad) en pro de las necesidades de aquélla... [18].

Entre los españoles, los mismos intentos armonizadores pueden encontrarse en Anselmo Lorenzo o Teobaldo Nieva. Las expresiones de individualismo lindante en lo anti-social se combinan, en todos ellos, con su insistencia en que «no hay realidades fuera de la vida social». Los términos de Teobaldo Nieva son los más típicos:

> No podemos ser individualistas ni socialistas a secas; debemos ser las dos cosas a la vez: *individuo-socialistas*; [...] el individuo debe procurar que su autonomía sea *ilimitada* y conservar las propiedades indespojables de su ser [...]; pero para lograr todas estas inmunidades y ventajas debe relacionarse con la sociedad, de cuyos esfuerzos colectivos pende [...] y ser acérrimo y celoso socialista, porque sin la sociedad el individuo no es nada [19].

La mezcla de individualismo de raigambre liberal con comunitarismo cristiano-socialista, que para los marxistas demostraba la confusión intelectual de los anarquistas, proporcionó, sin embargo, a éstos la base para una actitud crítica radical, insobornable tanto frente al sistema social y económico como frente a las estructuras de gobierno. Pues en las sociedades capitalistas y los Estados burocráticos contemporáneos no hallaban ni una

---

[18] J. Grave (1902), I, pp. 156 y 165.

[19] T. Nieva, «Desarrollo...», *Bandera Social*, Madrid, 1885, núm. 8; casi idéntico en su (1886), pp. 103-115. Citas previas de Mella en *La Revista Blanca*, Madrid, 1899, núm. 24, y de Lorenzo en su (1909), pp. 4 y ss.

atmósfera realmente libre, que favoreciese la expansión de las potencialidades individuales, ni unas relaciones sociales de cooperación, sino de antagonismo. Veamos estos aspectos con más detalle.

3. CRÍTICA SOCIAL, CRÍTICA POLÍTICA, CRÍTICA MORAL

El blanco primordial de las críticas anarquistas es la organización política. La famosa diatriba de Bakunin contra la «inmoralidad» del Estado en *Federalismo, socialismo y antiteologismo* es el mejor ejemplo del radical enfrentamiento, fundamentalmente ético, de los libertarios con la autoridad:

> El Estado moderno [...] se ha separado de la idea religiosa [...], se ha separado del yugo de la moralidad universal y cosmopolita de la religión cristiana sin que haya sido penetrado aún por la idea o moralidad humanitaria, lo que por cierto, jamás podría hacer sin destruirse a sí mismo [...]. ¿Qué queda entonces de la moralidad? El interés del Estado y nada más. [...] Todo lo que lleve a preservar la grandeza y el poder del Estado, por más sacrílego o moralmente repugnante que pueda ser, es *el bien*. Y, al revés, todo lo que se oponga a los intereses del Estado, por más sagrado que pueda ser, es *el mal*. Esa es la moralidad secular y la práctica de todo Estado.

Tal cosa ocurre por igual con los Estados basados en el derecho divino de los monarcas absolutos y con los que se proclaman democráticos y fundados en la voluntad popular o el contrato social. Para estos últimos,

> lo bueno y lo justo sólo comienzan a partir del contrato; de hecho, no son más que el interés común y el derecho público de todos los individuos que han formado el contrato, *con la exclusión de aquellos que permanecen fuera del contrato*. [...] En consecuencia, el Estado es *la negación más flagrante, más cínica y más completa de la humanidad* [...]. Sólo protege a sus propios ciudadanos; sólo reconoce derechos humanos, humanidad y civilización dentro de sus confines [y] se arroga el derecho de ejercer la más feroz inhumanidad hacia todas las poblaciones extranjeras, a las que puede saquear, exterminar o esclavizar a

voluntad. [...] Esta negación flagrante de la humanidad [...] desde el punto de vista del Estado es su deber supremo y su mayor virtud. Lleva como nombre *patriotismo* y constituye toda la *moralidad trascendente* del Estado.

El Estado —continúa Bakunin— niega la humanidad porque parte de una premisa, en la que también se apoyó la Iglesia católica, intolerable para la alta concepción que el anarquismo tiene de la dignidad humana:

que los hombres son básicamente malos y que, dejados a su libertad natural, se destrozarían entre sí y ofrecerían el espectáculo de la anarquía más terrible en la cual el más fuerte explotaría y masacraría al más débil. [...] Con el propósito de asegurar la obediencia a los principios y la administración de las leyes en cualquier tipo de sociedad, tiene que haber un poder vigilante, regulador y, de ser necesario, represivo [...] a fin de guiar a los hombres y reprimir sus bajas pasiones.

De ahí las «inteligencias superiores» que se ofrecen para dirigir y proteger a sus conciudadanos contra sus propios impulsos a la autodestrucción. Ya no son la fuerza ni la religión las justificaciones de la autoridad. Ahora son «minorías ambiciosas» las que cortejan y engañan al pueblo, gobernándole en su nombre y por mandato suyo. También el gobierno representativo o democrático es, pues, para Bakunin un gobierno de minorías, clasista, explotador y represivo. De nadie, ni siquiera de los más inteligentes y generosos «partidos de la libertad»,

podemos esperar que, después de conquistar el poder, renuncie a su posición exclusiva de minoría gobernante y se mezcle con las masas, de modo que el auto-gobierno llegue finalmente a ser una realidad. [...] Nada es más peligroso para la moral de un hombre que el hábito de mandar. Los mejores hombres, los más inteligentes, generosos y puros siempre e inevitablemente serán corrompidos en esta actividad[20].

---

20 *Federalismo, socialismo y anti-teologismo*, en Dolgoff (1976), pp. 146-152, 157-59, 161-64 y 167-68.

A partir de esa crítica, la coherencia exige que se esté en guardia ante los propios sujetos mesiánicos o vanguardias conscientes, en los que tantos grupos revolucionarios han puesto esperanzas desmesuradas de redención social. El grupo llamado a protagonizar la revolución está, para empezar, desdibujado en el anarquismo, a diferencia del marxismo. Frente a la concentración marxiana de todas las expectativas en un sector social muy definido sociológicamente, como es el proletariado de los países industriales, los clásicos anarquistas tendieron a confiar en «los trabajadores» en general, o en los campesinos, los jóvenes, las minorías raciales o culturales, el lumpen-proletariado o los grupos marginados que nada tienen que perder con el derrumbamiento del sistema. Bakunin, una vez más, lo expresó con mayor contundencia y claridad que otros al aclarar lo que significaba para él la «flor y nata del proletariado», en la que confiaba para la revolución:

Para mí, la «flor y nata del proletariado» no es, como para los marxistas, la capa superior, la aristocracia del trabajo, aquellos que son más cultos, que ganan más y viven con más comodidades que los demás trabajadores. Precisamente esa capa semiburguesa de trabajadores, si los marxistas se salen con la suya, constituirá «el cuarto estado» gobernante [...]. En virtud de su posición semiburguesa y de su relativo bienestar, esta capa superior de trabajadores, por desgracia, está profundamente saturada de todos los prejuicios sociales y políticos y de todas las estrechas aspiraciones y pretensiones de la burguesía [...]. Por «flor y nata del proletariado» yo entiendo la gran masa, los millones de analfabetos, desheredados, miserables, pobres, a quienes los señores Marx y Engels someterían a una administración paternalista con un gobierno fuerte...

De ahí se deriva su esfuerzo por extender la revolución en los países atrasados y campesinos, como España o Italia, de los que Marx esperaba tan poco. No eran afinidades, antipatías ni azares del destino, sino convicciones políticas, las que hicieron reaccionar a Bakunin y

Marx de manera tan diferente ante la revolución española de 1868. El primero envió con toda celeridad, a la semana de haber cruzado Isabel II la frontera española, a un emisario, Giuseppe Fanelli, el cual organizó, a la vez que las secciones de la Asociación Internacional de los Trabajadores, los núcleos clandestinos de la bakuninista Alianza de la Democracia Socialista. El segundo, comisionado por el Consejo General de la Internacional para escribir un manifiesto dirigido a los revolucionarios españoles, dejó pasar los meses sin hacerlo y, finalmente, sólo estableció una cabeza de puente en España cuando el azar quiso que su yerno, Paul Lafargue, huido de la Comuna, tuviera que buscar refugio al sur de los Pirineos. Era ya mayo de 1871 y hacía dos años y medio que se había iniciado el proceso revolucionario. No es extraño que, al producirse la escisión entre bakuninistas y marxistas al año siguiente en La Haya, los españoles se decantasen casi unánimemente del lado de los primeros.

El interés por España, como el que los padres del anarquismo mostraron por Italia o por Rusia, tenía también mucho de romanticismo político. Como lo tenía la idealización ingenua de ese sujeto colectivo al que Proudhon o Bakunin denominan, en términos vagos, «el pueblo», «los oprimidos», las «masas trabajadoras». Muy de acuerdo con la cultura política del romanticismo social, los anarquistas creían que sólo estas capas sociales habían conservado una cierta «pureza», un «sentido de la justicia», una «solidaridad con los otros miserables», un «sentido común no corrompido por los sofismas de una ciencia doctrinaria», una «fe en la vida» de la que no habían podido disfrutar.

La «canalla» —escribía Bakunin—, la «hez», casi incontaminada por la civilización burguesa, lleva en su ser interior y en sus aspiraciones todas las necesidades y miserias de su vida colectiva, todas las semillas del socialismo del futuro.

Y tanto Proudhon como el propio Bakunin, en la más pura línea del populismo ruso, recomendaban a los jóvenes revolucionarios:

Interrogar al pueblo, he ahí el secreto del porvenir. Interrogar al pueblo, ésa es toda la ciencia de la sociedad. ¡Id al pueblo! Ese es vuestro campo de acción, vuestra vida, vuestra ciencia. ¡Aprended del pueblo cómo mejor servir a su causa! ¡Recordad, amigos, que la juventud culta no debe ser el maestro, el benefactor paternalista ni el líder dictatorial del pueblo, sino tan sólo la mediadora de su propia liberación [...]![21].

La verdadera revolución sólo puede, pues, venir de la acción autónoma y colectiva de las clases trabajadoras, dirigida, no hacia la constitución de gobiernos, sino hacia la gestión y organización recta de la vida pública por el pueblo. Porque, como escribe Bakunin,

las masas del pueblo llevan en sí mismas, en sus necesidades cotidianas y en sus aspiraciones conscientes o inconscientes, todas las semillas de la futura organización social [...]. Nos declaramos enemigos de todo gobierno, de todo poder estatal y de toda organización gubernamental en general. Pensamos que el pueblo puede ser libre y feliz únicamente cuando esté organizado de abajo arriba en asociaciones completamente independientes y libres.

La fórmula política en la que se resume el anarquismo es el federalismo. El socialismo anti-autoritario consistirá en un conjunto de colectividades de trabajadores autogestionadas, unidas solamente por pactos libremente concertados, sin ninguna autoridad dictatorial revolucionaria por encima de ellas. Proudhon lo resumió con sus fórmulas aforísticas habituales:

Todas mis ideas económicas [...] pueden resumirse en estas tres palabras: federación agrícola industrial. Todas mis opiniones políticas se reducen a una fórmula semejante: federación política o descentraliza-

[21] *Solution du problème social,* marzo 1848, cit. por M. Leroy (1962), *Histoire des Idées Sociales en France,* París, Gallimard, II, p. 493.

ción [...]. Todas mis esperanzas para el presente o para el futuro se expresan en este tercer término, corolario de los otros dos: federación progresiva[22].

En la base, las comunas o colectividades, unidades fundamentales de la producción y la convivencia, en las que todos habrán de encontrar garantizado su derecho a la instrucción, al trabajo y a la libre expansión de su personalidad. En la cúspide, tras haber pasado por distintos niveles de cooperación pactados entre las colectividades, se llegará a «la compenetración libre y universal de las razas bajo la única ley del contrato».

Este aspecto constructivo y, llamémoslo, utópico del proyecto anarquista se quedó, hasta el último cuarto del siglo XIX, en las fórmulas proudhonianas, repetidas sin mayor elaboración por Bakunin. Su verdadero desarrollo correspondió a los herederos de este último, especialmente James Guillaume y Piotr Kropotkin. Guillaume escribió, el año mismo de la muerte de Bakunin, sus *Ideas sobre la organización social*, donde exponía con cierta amplitud la teoría del «municipio libertario», que por efecto de la traducción literal del francés se convirtió en español en «comuna libertaria» (identificada, a su vez, con algo muy distinto, como era la insurreccional Comuna parisiense de 1871). A partir de ahí construyó Kropotkin, apoyándose tanto en antecedentes históricos como en argumentos biológicos, la teoría del «comunismo libertario». En ambos casos, se trataba de concretar la forma de organización comunitaria que aseguraría la igualdad y la remuneración equitativa de los esfuerzos de cada uno de sus miembros, permitiendo, a la vez, la plena libertad de actuación de todos ellos. En el fondo, ambos proyectos caen en una idealización de la vida política primitiva y sencilla de los pequeños núcleos urbanos surgidos en la Antigüedad clásica y la Edad

[22] *Du principe fédératif*, p. 164, cit. por Leroy, *op. cit.*, III, p. 291.

Media, defendidos en nombre de una doble tradición teórica de difícil compatibilización: la vieja idea aristotélico-medieval del origen natural de la convivencia humana y la nueva teoría pactista, que consideraba la sociedad una creación voluntaria sobre la base del interés individual. El primer aspecto diferencia al federalismo anarquista del democrático-liberal, mucho más claramente voluntarista y distanciado de unidades «naturales». Pero hay otras diferencias: la federación anarquista es económica, a la vez que política; de lo que se trata es de organizar la vida social alrededor de la producción, y no de construir ningún tipo de poder, por fragmentado y escalonado que se imagine; y, sobre todo, como cimiento y soporte de todo el edificio se halla la colectivización de los bienes de producción, que quedan en manos de las unidades sociales básicas, esto es, de las de nivel municipal.

No es este aspecto constructivo, en realidad, el más interesante de la filosofía política del anarquismo. Kropotkin, el más paciente sistematizador de estas ideas —y el teórico libertario más leído en España—, es también el menos original, el más moralista y sermoneador. El modelo ideal de sociedad basada en las comunas autogestionadas presenta, en realidad, mucha vulnerabilidad lógica. Se da por supuesta la tendencia natural de los seres humanos hacia la solidaridad y la armonía en sus relaciones, cuando la historia ha acumulado infinidad de pruebas que apuntan en sentido contrario. No se plantea la posibilidad de que las nuevas colectividades humanas, libres y autogestionadas, desemboquen en el egoísmo, la desigualdad y la violencia, como ocurrió con las organizaciones comunitarias que, según los libertarios, existieron en el mundo en su fase pre-estatal. La utopía anarquista, por lo demás, nunca se ha enfrentado con la prueba de fuego de la vida práctica y no es, por el momento, sino un conjunto de buenas intenciones.

Las implicaciones más profundas de la actitud antiautoritaria de los anarquistas y de su fe en la espontaneidad popular no se relacionan, por tanto, con su proyecto de sociedad ideal sino con sus intuiciones críticas, los que Marcuse llamó «la función liberadora de la negación». Ellos mismos dieron poca importancia a aquellos proyectos, a juzgar por las escasas páginas que les dedican. Y, cuando llegó el momento de actuar, no fueron los ideales utópicos los que dirigieron la acción. Más bien, respondieron a la tradición del redentorismo milenarista y el puritanismo populista que habían servido para justificar previos regímenes de intolerancia y terror. Bakunin tenía poco de amable teorizador sobre la vida social no autoritaria; por el contrario, se detecta en su actuación una considerable fascinación, jacobino-romántica, por el ejercicio de la violencia[23]. Su participación en hechos revolucionarios consistió frecuentemente en formar comités donde se dirigían, abierta o solapadamente, las actividades de asambleas aparentemente espontáneas, o se coaccionaba, sin la menor vacilación, a los enemigos políticos; es decir, donde se ejercía el poder. En los años noventa del siglo pasado fue el anarquismo la doctrina que inspiró o sirvió de pretexto para las primeras acciones terroristas que, con otras etiquetas ideológicas, no han dejado de crecer en el siglo XX. Y en España los anarquistas organizaron la FAI, que «orientaba» desde la sombra el espontaneísmo de la CNT, y, al surgir la Guerra Civil, faístas y cenetistas mostraron mejor predisposición incluso que otros grupos revolucionarios para organizar tribunales populares y escuadras de ejecución sumaria, sin plantearse la con-

[23] Que a veces lleva a Bakunin a formulaciones pre-fascistas («sí, habrá guerra civil. Pero ¿por qué temer tanto a la guerra civil? [...] ¿acaso las grandes ideas, las grandes personalidades y las grandes naciones no han salido de una guerra civil?»).

tradicción que todo ello suponía en relación con sus presupuestos anti-autoritarios.

En teoría, los anarquistas distinguían entre el estallido de violencia esporádico, que justificaban, y la organización e institucionalización de la coacción política, que consideraban condenable incluso cuando se ejercía en nombre de la soberanía popular. Con palabras de Bakunin, en la revolución puede haber una fase «probablemente sangrienta y vengativa», pero nunca debe degenerar en «un terrorismo frío y sistemático». Hay que atribuir el distanciamiento de Bakunin frente a este tipo de proyectos, que en el siglo XX se llamarían «estalinistas», a su desconfianza frente a toda clase de élites, y especialmente frente a las que se arrogaban una superioridad intelectual frente al pueblo. Para Bakunin, la clave de la división de la sociedad en clases no residía tanto en la propiedad de los instrumentos de producción como en el abismo existente entre el trabajo intelectual y el manual. Este era el que iba haciendo aparecer nuevos grupos sociales opresores, caracterizados por la posesión del saber —lo que, en términos más actuales, se llamarían «tecnocracias»— que se aprestaban a sustituir a las viejas aristocracias de la sangre y del dinero. Pese a su inmensa fe en las posibilidades liberadoras de la ciencia, los bakuninistas siempre recelaron de las pretensiones de superioridad de los científicos. Una sociedad regida por sabios —a la que Bakunin identifica con la organización revolucionaria, dirigida por la «vanguardia consciente», prevista por Marx— sería monstruosa por múltiples razones: porque la ciencia humana está aún hoy en sus inicios y no se puede obligar a «la vida» (el pueblo) a ajustarse a sus rígidos e imperfectos moldes; porque someter al pueblo a unas normas cuya racionalidad no comprende es rebajar su dignidad a la de meras bestias conducidas por entes superiores; y porque los propios dirigentes ilustrados dejarían, muy pronto, de encaminar

sus esfuerzos hacia el conocimiento y los orientarían casi en exclusiva hacia «su propia perpetuación, por medio de la idiotización creciente de la sociedad confiada a su cargo».

De ahí que los anarquistas, desde las formulaciones más tempranas de su teoría, se enfrentaron sin la menor ambigüedad con los proyectos de dirección por parte de vanguardias de superior «conciencia» política. Toda dirección política es mala. Tanto la dictadura de una élite revolucionaria que ha tomado el poder por la vía insurreccional como la colaboración con una autoridad benévola y reformista, son caminos que conducen

> a un socialismo burgués, a una nueva forma más eficaz, más inteligentemente encubierta de explotación del proletariado a manos de la burguesía.

Las dictaduras progresistas, en particular, por muy «provisionales» que se conciban, conducen inevitablemente al desarrollo de un inmenso aparato burocrático, con unos poderes «completamente centralizados y aún más despóticos que los que ahora tenemos». Son palabras de Bakunin, en su disputa con Marx —a quien consideraba un típico «déspota intelectual»—, y con ellas preveía explícitamente la que, sin exageración, puede considerarse desilusión política más sonada del siglo XX. Los hechos, en nuestra época, han demostrado que la estatalización de los medios de producción y la dirección planificada tanto de la economía como de la vida pública por parte de una minoría que se autoerige en representante del pueblo, al margen de sus efectos sobre el crecimiento económico o la cohesión de la unidad política, no genera unas relaciones de la autoridad con sus gobernados mejores que las democracias liberales ni, mucho menos, sienta las bases para una progresiva desaparición de las estructuras autoritarias.

Los anarquistas se yerguen, por tanto, en defensa de lo popular, pero no se niegan a la organización de un poder en su nombre. Y esa actitud, de la que derivan sus mejores intuiciones, plantea también el problema político central que dejan sin resolver. Todos los autores libertarios tienden a soslayar la cuestión de la conquista revolucionaria del poder y las dificultades de la etapa inmediatamente post-revolucionaria para su ejercicio o su supresión, recurriendo a un optimismo apriorístico, a una fe en la armonía natural de las relaciones humanas, que es completamente indemostrable: desde el día mismo en que el pueblo se haga cargo de sus destinos será innecesaria la instauración de autoridad alguna, y no hay que prever problemas insolubles entre los individuos o las colectividades ni tampoco una tenaz resistencia del enemigo interno que, combinada con la presión de las potencias contrarrevolucionarias, haga necesaria la toma de medidas de control o represivas. Sencillamente, «todos preferirán el trabajo colectivo», en cuanto se vislumbre el éxito de la primera localidad socialista la revolución «estallará en todas las zonas», habrá un

levantamiento masivo de todo el pueblo [...] espontáneamente organizado de abajo arriba, con la disolución de una «unidad» impuesta por la violencia, las células de la sociedad tenderán a unirse por su poderosa atracción mutua y sus necesidades inherentes [...].

La dura realidad de las experiencias revolucionarias no ha abonado tan optimistas previsiones. Ni los propios anarquistas parecieron creer, en la práctica, en el espontaneísmo que proclamaban, según hemos apuntado en relación con la tutela de la FAI sobre la CNT o con su actuación durante la Guerra Civil española. Pero, una vez más, la experiencia fue corta y es insuficiente para saber cuál hubiera sido su actuación política a más largo plazo.

4. El anarquismo individualista

El atractivo de las doctrinas libertarias sobre medios no obreros es perfectamente comprensible. El marxismo, en definitiva, se presentaba como una doctrina obrerista, aunque el importante papel reservado a las «vanguardias conscientes» ayude también a explicar su éxito entre los intelectuales. Pero el anarquismo confiaba la liberación de la humanidad, no sólo a la acción de sus sectores más desposeídos sino a la de todos aquellos que sintieron en sí la llama de la rebeldía. Por otra parte, sus críticas, dirigidas sin duda en primer lugar contra la organización alienada del trabajo, abarcaban otras muchas y muy diversas instituciones de la vida social: la autoridad, la religión, la familia, la guerra, las prisiones. Propugnaba, por último, una libertad personal inmediata, en la práctica diaria, lo que tenía que ser muy del gusto de quienes se dedicaban a la creación intelectual o artística. Es lógico que fuese en estos medios donde se pusiera de moda una crítica estético-política al mundo burgués, muy cercana a la acracia.

La formulación que adoptaron tales críticas (extendidas sobre todo entre las élites intelectuales centro y nord-europeas) no coincidía exactamente con las doctrinas que se predicaban entre los medios obreros y campesinos, particularmente del sur de Europa. En éstos, predominaba su orientación populista, fraternal, basada en la defensa de los valores comunitarios y en las reivindicaciones pre-sindicales, sobre bases morales cristiano-puritanas. Entre los intelectuales anarquizantes, en cambio, se extendió una versión de la acracia individualista e «inmoralista». Veamos sus diferencias de manera más sistemática:

1. El igualitarismo, el elogio del modo de vida y los valores propios de las capas más humildes, heredero de

la tradición cristiana y celosamente cultivado por la versión kropotkiniana del anarquismo, recibía feroces ataques por parte de los libertarios stirneriano-nietzscheanos, que adoptaban posiciones abiertamente elitistas. «Todo goce de un espíritu cultivado está vedado a los obreros», llegó a escribir Stirner; sólo los «rebeldes» eran capaces de llevar una vida libre, contraria a la vulgaridad imperante; en tono perfectamente pre-nietzscheano, presumía este autor de que «la caída de los pueblos, así como la de la humanidad, será la señal de mi elevación»; los trabajos artísticos

son los de un Unico, son las obras que solamente este Unico puede llevar a cabo, mientras que los primeros son trabajos banales que podrían llamarse «humanos» [...] y cabe enseñarlos más o menos de todos los hombres[24].

Stirner nunca alcanzó gran influencia en España. Pero, con la traducción de Nietzsche en los primeros años del siglo, aparecieron en la prensa libertaria expresiones muy similares a las suyas:

sólo se salvarán aquellos que tengan alas para surcar el espacio, los de duro corazón, los que llevan en el alma el heroísmo; [y no] el gran Rebaño Humano, pacífico y estulto, la turba de siempre, plebe imbécil, anónimo montón, multitud, nada[25].

No eran sólo los nietzscheanos. La idea de que los «espíritus rebeldes» eran la clave del progreso humano estaba tan hondamente arraigada en la visión anarquista del mundo que libertarios tan caracterizados como Ricardo Mella, Antonio Pellicer, Anselmo Lorenzo o José Prat llegaron a escribir expresiones de desprecio a las masas tan tajantes como éstas:

---

[24] 1844, p. 187.

[25] R. Vánder en *El productor literario,* Barcelona, 1907, núm. 25; A. Sux (1909), *Cantos de Rebelión,* Barcelona, Maucci, y «Ahumano Precursor», en *Buena Semilla,* Barcelona, 1901-1907, núm. 18.

Allá va la multitud, arrastrada por la verbosidad de los que no llevan nada dentro...; la muchedumbre es siempre pobre e ignorante, supersticiosa, conservadora y reaccionaria [...]; [es] una fuerza enemiga poderosísima[26].

Pero eran reproches más amorosos que agresivos. «Sin ella —la multitud— no nos liberaremos nunca», añade Antonio Pellicer en el texto recién citado. El elitismo nietzscheano, en conjunto, repugnó siempre a los anarquistas españoles e incluso la crítica de aquéllos al cristianismo como «moral de esclavos» encontró entre éstos fuertes resistencias porque no escapaban a la atracción por el igualitarismo y la humildad del cristianismo primitivo —«traicionado», eso sí, por la Iglesia—; el anticlericalismo era una verdadera seña de identidad del anarquismo hispano.

2. En cuanto a los planteamientos éticos, el anarquismo individualista se apoyó siempre en premisas egoístas, que podían llevar a un hedonismo de tipo clásico o, sencillamente, a proclamar el «inmoralismo». Nada más lejano del anarquismo solidario, dominante en los medios populares. Para éste, el egoísmo anti-social era una perversión causada por la sociedad capitalista y la sociedad ideal se basaría, por el contrario, en un sistema valorativo que entronizaba el trabajo y la solidaridad en las posiciones más elevadas. El contraste se expresa, con suficiente contundencia, entre la famosa fórmula de Stirner («¿Qué es lo bueno, qué es lo malo? Yo mismo soy mi causa y no soy bueno ni malo; ésas no son, para mí, más que palabras») y las tajantes afirmaciones moralistas que recorren desde Godwin («Si hay algo

---

[26] Mella, en *La Revista Blanca*, Madrid, 1904, núm. 107; Pellicer (1903), *El individuo y la masa*, Barcelona, Salud y Fuerza, p. 5 (donde, sin embargo, añade: «pero sin ella —la multitud— no nos liberaremos nunca»). Otras varias citas en ese sentido en Alvarez Junco (1976), pp. 159-60 y 381-83.

fijo e inmutable es precisamente la moralidad, ese algo que nos induce a aplicar para una acción los conceptos de rectitud, deber y virtud») hasta Kropotkin, que elaboró todo un volumen de «moral anarquista» basado en la solidaridad entre individuos y especies.

En España, la polémica nunca llegó a plantearse de manera tan abierta. Pero puede detectarse a través de la distinta valoración que atribuyen unos y otros al placer y al trabajo. Los nietzscheanos, o los anarquistas cercanos a ellos, tienden a exaltar el «derecho al placer», título de un folleto del poeta catalán Blázquez de Pedro: «el dogma del trabajo —dicen éstos— es la negación de la libertad». Para quienes se esforzaban por construir y orientar un movimiento obrero reivindicativo, el trabajo, en cambio, era «el *summum* de todas las virtudes, así como el *summum* de todos los pecados capitales es la pereza». La contraposición, aparte de sus expresiones teóricas, podría ilustrarse también por medio de actitudes prácticas. Poco había en común, aunque ambos se titulasen «libertarios», entre los artistas bohemios del París de la *belle époque,* que buscaban la creatividad y la libertad entregándose a la bebida, la droga o una vida sexual nada convencional, y los «santos laicos» libertarios hispanos, que se distinguían por conductas personales puritanas (Ferrer Guardia, considerado «libertino» en su época, fue una excepción que no se ganó la simpatía del movimiento hasta después de fusilado) y que, cuando al estallar la Guerra Civil tuvieron bajo su control algunas zonas republicanas, se apresuraron a clausurar los cafés y otros lugares «de vicio».

3. También en los fundamentos filosóficos de las dos actitudes hay diferencias básicas. Hemos hablado ya de la confianza que los anarquistas clásicos ponían en el progreso científico y en el avance de la «racionalidad» sobre la «animalidad» o «barbarie». Los grupos anarco-

individualistas de origen intelectual, en cambio, se inscribieron en aquellas corrientes filosóficas que más contundente crítica lanzaban contra el concepto mismo de «razón» y han sido el origen remoto de esos movimientos «contraculturales» que en las últimas décadas han proliferado en todo el mundo occidental, protestando contra los peligros políticos y ecológicos de los «avances» científico-técnicos.

La verdad es que ni Proudhon, Bakunin, Kropotkin, ni sus seguidores españoles, superaron nunca a Augusto Comte. Léase al segundo de ellos:

> Las leyes [...] relacionadas con el desarrollo de la sociedad humana son tan necesarias, invariables y fatales como las leyes que gobiernan el mundo físico [...] [y] una vez que la ciencia las reconozca y pasen entonces a la conciencia de todos los hombres, la cuestión de la libertad quedará enteramente solucionada [27].

Los españoles lo repitieron fielmente. Para Anselmo Lorenzo, la ciencia había producido ya el «hombre nuevo», capaz de comunicar su pensamiento a larga distancia, de recorrer en un día miles de kilómetros o de dominar la atmósfera, y de estos grandiosos poderes

> ha de salir la sociedad racional y justa, inspirada en este criterio de economía perfecta: realizar, con el mínimo de esfuerzo, el máximo de ventajas posibles en vista de la mayor felicidad de todo el mundo [28].

La ciencia, aplicada a la sociedad, suponía el fin de la barbarie, es decir, de las jerarquías, de la violencia, de los terrores religiosos como bases últimas de la cohesión social. La ciencia acabaría con la autoridad y la explotación del hombre por el hombre para establecer la administración del hombre sobre las cosas.

---

[27] Bakunin, *La Internacional y Carlos Marx* y *Dios y el Estado*, en Dolgoff (1976), pp. 375 y 267.

[28] Lorenzo (1909), p. 61.

El anarquismo clásico, de base obrera, se puso a la cabeza de los defensores de la racionalidad progresista justamente cuando ésta comenzaba a ser objeto de crítica. Empeñado en la vieja guerra contra la ideología aristocrático-religiosa, intentó «despertar» al pueblo analfabeto, poniendo a su disposición la ciencia y la cultura porque éste era uno de los monopolios fundamentales de los privilegiados. Los individualistas, en cambio, profundizaron en su crítica, se enfrentaron con el mito del progreso y del avance de la racionalidad. Hoy no hay militante en movimiento de protesta que no haya denunciado como falacia la liberación por la ciencia, como no hay estudiante izquierdista que no desprecie y denuncie los saberes académicos. No hay duda de que continúan aquella tradición anarco-nietzscheana del fin de siglo. Pero aquellos que pretendan proclamarse, además, continuadores de la tradición obrera revolucionaria, acumulan de manera abusiva dos mundos mentales contrapuestos.

Y 4. Las consecuencias tácticas de una y otra corriente fueron, por último, completamente dispares. El anarquismo individualista se quedó en una mera crítica teórica —más radical, eso sí, que ninguna— o bien llevó a intentos de liberación de tipo «interior» o intimista, cuando no desembocó en acciones individuales espectaculares del estilo de alguno de los grandes magnicidios. El anarquismo comunitario o popular condujo, en los países en que plasmó en un movimiento masivo, al sindicalismo revolucionario o anti-político. El primero se basa en la convicción de que la liberación, antes que colectiva y práctica, ha de ser individual y mental: la tarea primordial de cada rebelde ha de ser su afirmación personal frente a la corrupción autoritaria y capitalista de la sociedad burguesa. El segundo tipo de acción subordina, en cambio, la emancipación personal a un proyecto

colectivo, la somete a una «disciplina revolucionaria» mínima, aunque la expresión sea poco grata a oídos libertarios, e incluso relega la «pureza» revolucionaria a un segundo plano frente a una actividad minimalista o reformista, como puede ser la organización de protestas masivas con objeto de lograr objetivos salariales o de mejora laboral.

No sólo la visión tópica del anarquismo, forjada por el periodismo sensacionalista de finales del XIX, sino los propios autores libertarios, tendieron a valorar más la primera de estas dos actitudes. Tanto Bakunin como Kropotkin escribieron apasionadas líneas en las que ensalzaban el valor, la belleza, la intensidad de sentimientos que rodeaban a la acción revolucionaria, por contraposición al adocenamiento y la vulgaridad de los «burgueses»[29]; fue un avance de lo que los ácratas de 1968 llamarían la «fiesta», el sentido lúdico que domina en una situación revolucionaria. Pero estos cantos éticos y estéticos a la acción y la intensidad vital del revolucionario acabaron desligándose de la doctrina u objetivo a cuyo servicio, en principio, estaban aquéllas e hicieron confluir al anarco-individualismo con el fascismo, que también exaltaba el *vivere pericolosamente*.

Los anarco-solidarios, por su parte, menos espectaculares en su acción, fueron más persistentes, más verdaderamente característicos del conjunto del movimiento y, desde luego, se mantuvieron lejos de cualquier confluencia con el otro extremo del arco político. Su actividad, por lo demás, no fue sólo sindical, sino también propagandística. Periódicos, editoriales y escuelas racionalistas o laicas son, sin duda, sus realizaciones más sólidas.

[29] V., por ejemplo, de Bakunin, *Dios y el Estado*, en Dolgoff (1976), p. 269 («es una característica del privilegio [...] la liquidación del corazón y de la mente de los hombres»). De Kropotkin (1903) 7 (los revolucionarios «viven» mientras que los burgueses «vegetan»), p. 7, o *El espíritu revolucionario* o *A los jóvenes*.

5. La singularidad del anarquismo español

Al iniciar esta exposición nos referimos al profundo racionalismo que subyace a la filosofía libertaria; y, en las últimas páginas, hemos insistido en el tinte fraternal-popular que tal corriente política adquirió en España. Acaso sea la tensión y el equilibrio entre estos dos polos el rasgo que destaque con mayor intensidad entre los que caracterizan al movimiento anarquista español. Un equilibrio nada fácil porque el acercamiento al pueblo obligaba a aceptar planteamientos reformistas o populistas inconciliables con algunos de los postulados progresistas del racionalismo doctrinal ácrata. El machismo y el puritanismo sexual populares chocaban, sin duda, con los principios de igualdad entre los sexos o libertad en las relaciones amorosas; la exaltación de «lo español» —o de las diversas patrias chicas—, tan popular también incluso en ambientes izquierdistas, tampoco cuadraba con el internacionalismo, el cosmopolitismo o el esperantismo de los teóricos de «la Idea»; la afición a los toros o a la taberna era directamente opuesta a la eliminación de la crueldad o a los hábitos abstemios del racionalismo ácrata; y no digamos la irritación y el desprecio que causaba la religiosidad folklórica popular entre la militancia libertaria atea.

De ahí el desgarramiento que los militantes sufrían entre el «amor al pueblo» y su lealtad a «la Idea», y que dio lugar a curiosas expresiones de amor despechado, de elogios desorbitados y reproches amargos a que hemos hecho ya alguna referencia. Por parte del sector popular que se acercó a la ideología libertaria, la cuestión fue más sencilla. La expresión concreta de la doctrina podía sonar novedosa y extraña, pero bajo las palabras se oían mensajes de redención y fraternidad de resonancias ancestrales. Desde este punto de vista, y sin olvidar su carácter más especulativo que estrictamente demostra-

ble, hay que recordar la interpretación del fenómeno libertario propuesta por Gerald Brenan como el lejano eco español de la Reforma protestante en su momento abortada en la Península[30]. Parece coherente aceptar que, para una sociedad tan cargada de tradición católica, con su acostumbrado ensalzamiento de los valores comunitarios, austeros y fraternales como propios de la «vida perfecta», el rápido y mal estudiado proceso de secularización y desprestigio de la institución eclesiástica en el siglo XIX tuviera necesariamente que ser traumático y dejara un vacío en la cultura popular que fue, lógicamente, cubierto por otros redentorismos, esta vez de tipo político-social. Los conflictos políticos se tiñeron, así, de tonos fuertemente éticos y trascendentales, convirtieron luchas por la mejora de las condiciones laborales o la ampliación de la representación política en cataclismos de purificación total, lo que hizo imposible los pactos y el evolucionismo reformista.

Algunos autores han negado la fuerza de estos factores psicológicos y culturales, aceptando como única interpretación científica del fenómeno libertario la que lo explica en términos de intereses de determinadas capas sociales o comunidades locales[31]. Pretender tal cosa no es sólo reducir el alcance de la historia social sino que es negar la evidencia misma. En el anarquismo español —pero no sólo en el anarquismo; lo mismo, aunque con intensidad posiblemente inferior, podría decirse de otras corrientes políticas radicales de nuestra historia contemporánea— hay reelaboraciones perfectamente identificables de mitos escatológicos que habían alimentado la tradición judeo-cristiana desde hacía milenios. Se inter-

---

30 G. Brenan (1960). También Díaz del Moral (1929) había observado el fervor y ascetismo casi fanáticos de los «apóstoles» anarquistas.

31 Por ejemplo, T. Kaplan (1977), *Los orígenes sociales del anarquismo en Andalucía*, Barcelona, Crítica, o J. Acosta Sánchez (1979), *Historia y cultura del pueblo andaluz*, Barcelona, Anagrama.

pretan las duras condiciones de vida de las clases trabajadoras durante la revolución industrial como el período de maldad y purificación que anuncia el próximo final escatológico; se describe este último como la batalla final entre los dos grandes protagonistas de la conflictividad humana (Progreso frente a Reacción) durante toda la historia; se confía en la fuerza redentora del Pueblo, nuevo Cristo que repite los rasgos de la fuerza, el sufrimiento y la desposesión, típicos de todo Mesías; se presenta la revolución como un reingreso en el Paraíso, una fusión con la Madre Naturaleza armónica y fecunda de cuyos brazos nos arrancaron el capital y el Estado... [32].

No todo es, ciertamente, cultura mitológica. Hay factores políticos que son no menos imprescindibles para explicar el arraigo del fenómeno libertario en España [33]. Hacia 1900, aquélla era, en efecto, una estructura estatal casi embrionaria, ajena a las necesidades sociales y la diversidad cultural del país. Los servicios públicos eran poco menos que inexistentes y el presupuesto se consumía en gastos de personal, boato de la corte y unas fuerzas armadas de probada ineficacia, excepto en la represión de desórdenes públicos. Todos estos rasgos habían pervivido, además, a lo largo del agitado siglo XIX, sin diferencias sensibles entre etapas absolutistas, moderadas, progresistas o revolucionarias. No es difícil comprender que se extendiera la convicción de que las exigencias del poder eran ilegítimas, de que la administración y el gobierno mismo eran prescindibles. Esto, lógicamente, ocurría en particular en núcleos rurales,

---

[32] V. Alvarez Junco (1987), «La subcultura anarquista en España: racionalismo y populismo», en AA.VV., *Culturas populares. Diferencias, divergencias, conflictos*, Madrid, Casa de Velázquez-Universidad Complutense, pp. 197-208.

[33] Sobre este tema, A. Balcells (1973), *El arraigo del anarquismo en Cataluña*, Barcelona, A. Redondo.

que se autoabastecían de lo fundamental para la vida y no recibían del poder sino recaudadores de impuestos y reclutadores de quintas, o en zonas como Barcelona, en que a una rivalidad crónica con la capital política del país se añadía la falta de reconocimiento de su singularidad cultural y de la modernidad de su sistema productivo, con la especificidad de los conflictos sociales derivados de este hecho.

Si a estas circunstancias culturales y políticas se añade algún acontecimiento anecdótico, pero no irrelevante, como la agilidad con la que Bakunin se apresuró a propagar su mensaje en contraste con el relativo desinterés de Marx por la Península, parece que se entiende suficientemente el éxito del obrerismo antiautoritario. Los historiadores se han esforzado, además, por situarlo en sus coordenadas socio-económicas, tarea racionalizadora del fenómeno que, en este caso, no parece haber llevado a conclusiones de gran interés. Algunos autores se han referido al desarrollo irregular del país, a sus aislados núcleos industriales —dominados, además, por la pequeña empresa familiar— en un marco agrícola cuasimedieval y latifundista. Ello explicaría el peso de los ideales agrarios y pre-capitalistas (el comunitarismo y la autosuficiencia medievales o la supresión de la moneda), así como el gusto por las tácticas insurreccionales y espontaneístas tan propias de las *jacqueries* campesinas, que el bakunismo reprodujo fielmente [34]. Tal explicación no casa, sin embargo, con el arraigo del anarquismo en medios sociales tan absolutamente dispares como la campiña gaditana y la urbe barcelonesa o con el hecho mismo de que esta última —ciudad industrial, en definitiva, no tan distinta, en cuanto a la procedencia agraria de su población inmigrada, de cualquier otro foco europeo de aquellos en los que el proletariado era de adscrip-

---

[34] P. Vilar, *Histoire de l'Espagne*, París, PUF, pp. 70-72, por ejemplo.

ción socialista— fuese el centro más permanente y masivo de la militancia libertaria. Tampoco es nada evidente la conexión entre anarquismo y agrarismo desde el punto de vista doctrinal: los elogios fisiocráticos que aquellas publicaciones prodigaban a la agricultura se hallan anegados entre multitud de cantos al progreso y a la capacidad liberadora de las máquinas; y no hay, en toda la historia del movimiento, un verdadero programa de reivindicaciones agrarias. La vinculación con medios artesanales resulta más convincente, pero, a su vez, ésta era común al anarquismo, al republicanismo y el socialismo. En resumen, lo más interesante de este planteamiento es su referencia a las reducidas dimensiones y escasa concentración de la industria textil catalana, que imprimía a sus relaciones laborales un sello familiar y a sus organizaciones sindicales una tendencia a la dispersión y la desconfianza frente a toda burocracia centralizadora. Pero, en todo caso, este marco socio-económico debe completarse con referencias a la incapacidad de integrar demandas reformistas por parte de la estructura política y social, lo que radicalizaba inevitablemente cualquier demanda obrera, y a la predisposición de los ambientes culturales populares para abrazar planteamientos éticos milenarios.

Por estas y otras causas, sobre las que el debate historiográfico ha de continuar profundizando, lo cierto es que España se convirtió, a partir del nacimiento de la CNT en 1910, en paradigma y esperanza del anarquismo mundial. Hasta entonces, en realidad, el movimiento libertario en la Península había tenido poco de extraordinario. Su penetración se había producido en 1868, es decir, cuando ya habían transcurrido cuatro años desde la fundación de la Internacional, y sólo amparada en una circunstancia coyuntural, como fue la revolución liberal que destronó a Isabel II. La masiva adscripción de los españoles al bakunismo tampoco es excepcional, sino

semejante a lo que ocurrió en toda el área latina, incluidas Bélgica y Suiza. La decadencia generalizada de la I Internacional a finales de 1872 sólo se retrasó en España unos meses, y también debido a los avatares del ciclo revolucionario liberal. Ciertamente, hubo un fugaz resurgimiento de la Federación de Trabajadores en 1881, pero la decadencia de esta organización a partir de 1883 fue no menos acusada que su ascenso. El anarquismo dinamitero de los noventa tuvo en España una aparición contemporánea y comparable, en cuanto a intensidad, con el resto de Europa y los Estados Unidos, salvada la excepción inglesa; a decir verdad, al finalizar el siglo eran Rusia, Francia o Italia, mucho más que España, los paradigmas del anarquismo mundial. Y resurgió entonces el anarquismo organizado, bajo la forma de sindicalismo revolucionario, en lo que, de nuevo, coincidió con la vecina Francia.

Sólo a partir de 1910 comienza la atipicidad española. Pero, incluso entonces, la discontinuidad —geográfica y cronológica— fue la norma. Hasta 1915-16, prácticamente, la CNT no existió. En los cinco años siguientes vivió un período dorado, bajo la influencia particular de la figura de Salvador Seguí y muy centrada en Barcelona. Decayó de nuevo a partir de 1920-21 y desapareció del mapa legal con el golpe de Primo. Por fin, la reaparición de 1930-31 fue impresionante e inauguró un segundo lustro de atipicidad en que el anarquismo mundial fue, ciertamente «español».

No es fácil, en resumen, afirmar que el anarquismo haya sido una característica estable y permanente en la España contemporánea —y mucho menos un rasgo de la supuesta idiosincrasia nacional, como quisieron creer historiadores de generaciones pretéritas. Pero sí es cierto que en España se produjeron fenómenos únicos, que han dado lugar a abundante literatura política. Y los más aireados de aquellos fenómenos se sitúan en el invierno

de 1936-37. Iniciada ya la Guerra Civil, y en peligro una república con la que los libertarios habían sostenido una pugna sin tregua, hubieron de plegarse a las circunstancias y aceptar la entrada en el gobierno antifascista. El mundo vio, con asombro, a cuatro ministros anarquistas. A la vez, aprovechando el vacío de poder y la desaparición de los oligarcas tradicionales, los militantes libertarios hicieron surgir colectividades autogestionadas con arreglo al ideal kropotkiniano, principalmente agrarias en la zona de Aragón pero también industriales en Barcelona. Aquél fue el experimento revolucionario que dio lugar a una polémica inmediata que, en cierto modo, aún no se ha cerrado.

En medio del espectacular combate propagandístico que el mundo entero libró en torno a la batalla real que ensangrentaba España, las colectividades libertarias pasaron a convertirse —para anarquistas y trotskistas, acordes en este punto— en el gran símbolo de la pureza revolucionaria, sacrificada en el altar de la represión fascista y la «traición» comunista. Los comunistas, a su vez, replicaron esgrimiendo la inoportunidad del experimento, que no sólo desviaba fuerzas del frente primordial —el de la lucha militar contra el fascismo—, sino que dividía a los republicanos y se enajenaba la voluntad de potenciales aliados antifascistas nacionales y extranjeros. Poco se puede añadir a esta polémica, demasiado marcada por opciones ideológicas previas. Los estudios recientes proporcionan una imagen que tiende a alejarse de la Arcadia feliz pintada por los apologetas libertarios, pero ha de reconocerse que las presiones políticas y escaseces económicas propias de una guerra hacen imposible dilucidar con seriedad tanto la eficacia productiva de aquellas colectividades como su origen espontáneo o forzado por las milicias confederales[35].

[35] Cf., por ejemplo, Julián Casanova, *Anarquismo y en la sociedad rural aragonesa, 1936-1938* (Madrid, Siglo XXI, 1985), o Aurora Bosch

En mayo de 1937, sólo diez meses después de iniciada la Guerra Civil, los libertarios recibían su golpe mortal en Barcelona e iniciaban un nuevo declive, tanto en influencia dentro de la coalición antifascista como en cifras de afiliados. Y, a partir de 1939, únicamente puede hablarse de «residuos»; el franquismo no sólo los condenó a la cárcel, la ejecución o el exilio, como al resto de los derrotados, sino que ni siquiera les otorgó la aureola demoníaca de ser los jaleados y omnipresentes «enemigos del régimen», gloria reservada, por exigencias de la Guerra Fría, para los comunistas. En cuanto a la muy esperada reaparición del movimiento libertario a la muerte de Franco, baste decir que no se produjo. Era otra sociedad y otra época.

6. Conclusión

Mas que un movimiento político perfectamente formado e identificable, el anarquismo puede pasar a la historia como una filosofía, una actitud o incluso una *dimensión* o tendencia de la cultura política contemporánea.

La dualidad de bases filosóficas sobre la que se asienta el fenómeno libertario —su racionalismo y moralismo abstractos, junto con su obrerismo y populismo reivindicativos— hizo parecer a sus portavoces, durante los tiempos en que reinó entre la izquierda el descarnado pragmatismo leninista, ingenuos y confusos ideológicamente. Pero les acabó proporcionando mayor riqueza crítica, mayor versatilidad y, en definitiva —en 1990, en que se escriben estas líneas, puede ya decirse con cierta contundencia—, más larga vida política que la del marxismo. Su enfrentamiento resultó ser válido tanto para el

Sánchez, *Ugetistas y libertarios. Guerra Civil y revolución en el País valenciano, 1936-1939* (Valencia, Alfons el Magnànim, 1983).

descarnado capitalismo decimonónico como para la más sofisticada sociedad de consumo de finales del XX, pues no reprochaban a la organización social sólo que sus condiciones materiales produjeran la pauperización de la inmensa mayoría de la sociedad o llevaran a una inevitable crisis apocalíptica, sino, pura y simplemente, que era «inhumana», incluso cuando conseguía producir en abundancia. De esta manera conectaron con movimientos pacifistas, ecologistas o feministas posteriores a la convulsión de 1968 y a la posterior crisis del marxismo, poco propicios tanto a racionalizaciones socio-económicas de los conflictos como a maquiavelismos estratégicos en su resolución.

Ciertamente, el anarquismo como movimiento de masas no ha resurgido. Su negativa a considerar siquiera el fenómeno del poder les sigue inhabilitando para entrar en la complejidad burocrática y corporativa de las sociedades desarrolladas. Pero no es su pervivencia, ni aun la etiqueta libertaria de algunos de los modernos movimientos sociales, la mejor prueba de la versatilidad de su visión y de sus demandas. Más importante es el progresivo acercamiento, la impregnación, bajo un nombre u otro, de matices libertarios por parte de otros grupos políticos, principalmente los movimientos socialistas de origen obrerista. Algunas de sus ideas han sido incorporadas a los programas de los partidos liberal-progresistas, socialdemócratas o radicales; otras, como sus advertencias sobre la amenaza tecnocrático-totalitaria, siguen formando parte del patrimonio político humanitario y, en el mejor sentido, utópico.

BIBLIOGRAFIA

Entre las obras generales sobre el anarquismo, referidas en general tanto a acontecimientos como a ideas, deben mencionarse *Anarchism,*

de George Woodcock (Londres, Penguin, 1962); *The Anarchists*, de James Joll (Londres, Eyre and Spottiswoode, 1964; hay ed. cast., Barcelona, Ariel, con importante apéndice de Pere Gabriel sobre España); *L'Anarchisme*, de Daniel Guérin (París, Gallimard, 1965; de este último autor, v. también la selección de textos *Ni Dieu ni Maître*, París, Ed. des Delphes, s. d., ¿1965?; *Los anarquistas*, de Irving L. Horowitz (ed. cast., Madrid, Alianza, 1975; con apénd. sobre España por José Alvarez Junco), o *El anarquismo en el siglo XX*, de Henry Arvon (Madrid, Taurus, 1979), un tratamiento bien ordenado de la doctrina anarquista, por temas y autores; este último autor había publicado, ya en 1951, *L'Anarchisme* (París, PUF).

En cuanto a las obras de los autores clásicos, el primero de ellos, Pierre-Joseph Proudhon, fue traducido al español por Pi y Margall en los años 1850 y 1860: *El principio federativo, Sistema de las contradicciones económicas, De la capacidad política de las clases jornaleras, Contradicciones políticas* y *La Justicia* son, quizá, sus obras más importantes (y más difundidas en España, reeditadas en general por Sempere a comienzos de siglo). La recopilación clásica de las obras dispersas de Mikhail Bakunin se tituló *Oeuvres* (París, Stock, 1895-1913; 5 vols.). Abad de Santillán hizo una versión castellana de estos volúmenes en los años veinte (Buenos Aires, La Protesta; sexto vol. en Barcelona, Tierra y Libertad, 1938), que reeditó Júcar en los setenta. Bakunin es un autor ideal, por su verbosidad y desorden, para leer en antología, y la mejor de las antologías existente es la de Sam Dolgoff: *La anarquía según Bakunin* (Barcelona, Tusquets, 1976), aunque, desgraciadamente, la traducción castellana convierte esta edición casi en ilegible.

El mejor exponente de la corriente individualista fue Max Stirner y su obra, *El único y su propiedad*, publicada en 1844 (que aquí citamos por reed. cast. de 1970, Barcelona, Mateu). En el extremo opuesto, el anarquismo solidario encontró su expresión en los escritos de Piotr Kropotkin, ampliamente difundidos en España. De ellos, especialmente, *La conquista del pan* (Madrid, La España Moderna, 1900), *Palabras de un rebelde* (Valencia, Sempere, 1901), *Campos, fábricas y talleres* (Madrid, Jorro, 1902), *La moral anarquista* (Barcelona, El Productor, 1903) o *El apoyo mutuo* (Valencia, Sempere, 1909; que citamos por reed. en 1970, Madrid, Zero).

Muy influyentes también sobre el movimiento libertario, especialmente de España y los países latinos, fueron Jean Grave, cuyos títulos más significativos son *La sociedad futura* (Valencia, Sempere, 1904); Sebastian Faure (*El dolor universal*, Valencia, Sempere, 1901); Alexandre Hamon (*De la patria*, Madrid, trad. y pról. de J. Martínez Ruiz, 1896; o *Socialismo y anarquismo*, Valencia, Sempere, 1900); Enrico Malatesta (del que se difundió, sobre todo, el folleto *Entre campesinos*, trad. por primera vez al cast. en Sabadell, 1889, por la Agrupación de Propagan-

da Socialista, y reeditado múltiples veces, hasta que, en la ed. de Vértice, durante la Guerra Civil, alcanzó, según los datos de Hermoso Plaja, los 560.000 ejemplares); Elisée Réclus (*A los campesinos* o *Evolución y revolución*, ambos ed. en Sabadell, 1887, por la Agrupación de Propaganda Socialista; y *La anarquía y la Iglesia*, Barcelona, La Huelga General, 1903). Mucha influencia tuvieron también las obras de León Tolstoi; aparte de sus novelas más políticas, como *Resurrección*, ed. por La Revisión Blanca en 1902, pueden mencionarse *La esclavitud moderna* (Madrid, Revista Blanca, 1901), *¿Qué es el arte?* (Barcelona, Maucci, 1902) o *La propiedad de la tierra* (Valencia, Bibl. de Estudios, 1910).

Sobre la historia del anarquismo español, hay abundantísima bibliografía, de la que nos limitaremos a mencionar los libros más consagrados: por ejemplo, Juan Díaz del Moral, *Las agitaciones campesinas andaluzas* (1929; se cita por reed. Madrid, Alianza, 1966); Gerald Brenan, *The Spanish Labyrinth* (Cambridge University Press, 1960; trad. cast. París: Ruego Ibérico, 1962); Max Nettlau, *La Première Internationale en Espagne, 1868-1888* (Dordrecht: D. Reidel, 1969); Manuel Buenacasa, *El movimiento obrero español, 1886-1926* (París, Familia y amigos del autor, 1966); Diego Abad de Santillán, *Contribución a la historia del movimiento obrero español* (México, Cajica, 1962; 3 vols.); José Peirats, *La CNT en la revolución española*, París, Ruedo Ibérico, 1971; César M. Lorenzo, *Les anarchistes espagnols et le pouvoir* (París, Du Seuil, 1969); Albert Balcells, *El sindicalismo en Barcelona (1916-1923)* (Barcelona, Nova Terra, 1965); Albert Balcells, *Crisis económica y agitación social en Cataluña (1930-1936)* (Barcelona, Ariel, 1971); Josep Termes Ardévol, *Anarquismo y sindicalismo en España. La Primera Internacional (1864-1881)* (Barcelona, Ariel, 1972); Clara E. Lida, *Anarquismo y revolución en la España del XIX* (Madrid, Siglo XXI, 1972); John Brademas, *Anarcosindicalismo y revolución en España, 1930-1937* (Barcelona, Ariel, 1974); Juan Gómez Casas, *Historia del anarcosindicalismo español* (Madrid, Zero, 1977); o Temma Kaplan, *Orígenes sociales del anarquismo en Andalucía* (Barcelona, Crítica, 1977).

Más centrados en el análisis del ideario y cultura de los anarquistas españoles, son José Alvarez Junco, *La ideología política del anarquismo español (1868-1910)* (Madrid, Siglo XXI, 1976); Carlos Díaz, *Las teorías anarquistas (Utopía y praxis)* (Madrid, Zero, 1976); Antonio Elorza, *La utopía anarquista bajo la Segunda República* (Madrid, Ayuso, 1973); Lily Litvak, *La musa libertaria. Arte, literatura y vida cultural del anarquismo español (1880-1913)* (Barcelona, Antoni Bosch, 1981); Antonio Bar, *La CNT en los años rojos* (Madrid, Akal, 1981); Xavier Paniagua, *La sociedad libertaria. Agrarismo e industrialización en el anarquismo español (1930-1939)* (Barcelona, Crítica, 1982). Recientemente, v. la obra de George Esenwein, *Anarchist Ideology and the Working-class Movement in Spain, 1868-1898* (Univ. of California Press, 1989).

En cuanto a los clásicos del anarquismo español, v. ante todo el *Segundo Certamen Socialista* (Barcelona: Grupo Once de Noviembre, 1890), sin duda la mejor exposición colectiva del ideario ácrata en la España de finales del XIX, lo que, dada la ausencia de grandes creadores intelectuales en aquel movimiento, convierte este libro en indispensable. Una exposición global, aunque individual, de aquella misma época fue la *Química de la cuestión social, o sea, Organismo científico de la revolución*, de Teobaldo Nieva (Madrid, Impr. U. Gómez, 1886). Anselmo Lorenzo, el «abuelo» del libertarismo hispano, nunca llegó a producir una síntesis global de sus ideas, aunque lo que más se aproxima quizá sea *El Pueblo* (Valencia, Sempere, 1909); más que sus múltiples obras doctrinales, de todos modos, interesa *El proletariado militante*, autobiografía y fuente indispensable de datos sobre la Primera Internacional en España (reed. por Alianza, Madrid, 1974).

De la segunda generación, amplia recopilación de los escritos de Ricardo Mella en su *Ideario, publicado a su muerte* (con pról. de José Prat, Gijón, s. e., 1926). Del propio José Prat, v. *La burguesía y el proletariado* (Valencia, Sempere, 1909). De Juan Montseny, «Federico Urales», aparte de su autobiografía *Mi vida* (Barcelona, Revista Blanca, 1930), puede verse *La sociología anarquista* (La Coruña, el Corsario, 1893), o alguna de sus difundidísimas novelas rosa de orientación revolucionaria, como *Sembrando flores* (Barcelona, La Escuela Moderna, 1906), o *Los hijos del amor* (Barcelona, La Revista Blanca, 1922).

Entre los anarquistas que protagonizaron los años veinte y la Guerra Civil, hubo menor producción doctrinal y más escritos coyunturales, dominados como estaban por preocupaciones y debates sobre tácticas o estrategias sindicales. Sobre Salvador Seguí, biografía por Manuel Cruells (1974); de Joan Peiro, *Escrits, 1917-1939*, recogidos y presentados por Pere Gabriel (Barcelona, Edicions 62, 1975); similar selección sobre Angel Pestaña por A. Elorza (Madrid, Tebas, 1974); de Buenaventura Durruti, biografía por Abel Paz (1978), *Durruti. El proletariado en armas*, Barcelona, Bruguera. Afortunadamente, para esta última fase abundan las autobiografías, como las de Cipriano Mera, Juan García Oliver (París, Ruedo Ibérico, 1976 y 1978, respectivamente), Diego Abad de Santillán (Barcelona, Planeta, 1977) o Federica Montseny (Barcelona, Plaza y Janés, 1987).

Capítulo VII

Enanos y gigantes: El socialismo español, 1835-1936

Marta Bizcarrondo

«Somos como enanos llevados sobre hombros de gigantes», escribía en el siglo XII Bernardo de Chartres explicando la pequeñez de su propia circunstancia intelectual, cuya expresión gráfica presentan las célebres vidrieras de la catedral francesa[1]. La imagen puede convenir a una historia de las ideas socialistas en España que necesariamente ha de contemplarse al modo en que las vidrieras de Chartres representan a los pequeños santos de la cristiandad sobre los fuertes hombros de los grandes profetas del mundo antiguo. En efecto, el pensamiento socialista en España, cuyo despliegue se registra entre el reinado de Isabel II y la guerra civil, apenas ofrece soportes para un desarrollo autónomo. Sigue de lejos las grandes líneas del socialismo europeo y su estudio interesa antes que nada por el peso que el

[1] Cit. *apud.*, Luis Díez del Corral, *El Rapto de Europa*, Madrid, 1956, p. 220.

socialismo ejerce en la vida política en la España del siglo XX[2].

Por lo demás, los propios socialistas españoles fueron siempre conscientes de esa inferioridad. En su correspondencia con Engels, el trato reverencial de Pablo Iglesias llega a sorprender al cofundador del socialismo científico[3]. La actitud se mantiene hasta los años treinta, cuando el joven socialista Santiago Carrillo la traslada a los grandes nombres de la Internacional Comunista: al encontrarse con Dimitrov o Manuilski, confesará años más tarde, «tuve claramente la impresión de encontrarme frente a hombres de otro tipo, verdaderos gigantes»[4].

No fue otra la sensación que experimentó Joaquín Abreu tras recorrer doscientas leguas en la primavera de 1833 para conocer el ensayo de edificación de un falansterio por Fourier en Condé-sur-Vesgre. El socialismo español nació y vivió bajo el signo de la dependencia teórica.

1. De la utopía a la democracia social

Las primeras expresiones de socialismo utópico se registran en España a partir de 1834, cuando es restaurado un régimen de libertades públicas y comienzan a dejarse sentir los efectos de la industrialización en Cataluña. Por espacio de quince años, su desarrollo se encuentra ligado a personalidades individuales. En un primer momento, la presencia de una industria textil en

---

[2] En ese estudio incluimos bajo el epígrafe socialismo a las corrientes comunistas que entre 1921 y 1936 se prolongan en un sentido de radicalización y al propio tiempo intentan desbordar y desplazar el protagonismo de la tradición socialdemócrata.

[3] Cf. Janos Jemnitz, «La correspondencia de Engels a José Mesa y Pablo Iglesias (1887-1895)», *Estudios de Historia Social*, núm. 15, oct.-dic. 1980.

[4] Santiago Carrillo, *Le Communisme malgré tout*, París, 1984, p. 15.

Cataluña sirve de base al florecimiento efímero de una hijuela del sansimonismo, inspirada por un ideal de consenso entre fabricantes y trabajadores. Así las colaboraciones de Andreu Fontcuberta en *El Vapor* (1836-1837) y en *El Propagador de la Libertad* (1835-1837) invocan un proyecto de «renovación social» basado en el trabajo y en el crecimiento de la industria. Pero pronto también ese mismo desarrollo industrial suscita preocupaciones, al tiempo que atención hacia las recetas de reforma. La apertura hacia la cuestión social del periodista moderado Andrés Borrego y la orientación hacia el tema del prolífico Ramón de la Sagra, inspirado en el catolicismo social francés, son la muestra de que el medio industrial catalán generaba con cierta rapidez actitudes defensivas. De hecho, el sansimonismo queda pronto como un fermento que actúa en el fondo de preocupaciones más amplias, tal y como ocurre con la obra de Pedro Felipe Monlau.

A su vez, el naciente movimiento obrero genera formas organizativas muy eficaces, en torno a la Sociedad de Protección Mutua de Tejedores de Algodón (1840-1843), pero su radicalismo se aproxima más al discurso de la democracia igualitaria de signo republicano que en torno a la figura de Abdón Terradas y al periódico *El Republicano* (1842), y se implanta en las capas populares durante el Trienio esparterista. Esa marcha ascendente del asociacionismo obrero, actuante en las *bullangas* urbanas, culmina con el episodio de la Jamancia en 1843. A partir de su fracaso se impone la reacción moderada. Y, precisamente es el hundimiento de estas esperanzas democráticas lo que lanza, siguiendo el patrón francés, el seguimiento a la utopía icariana, formulada por Etienne Cabet. La educación del pueblo y la construcción de una nueva sociedad donde se vieran realizados los ideales igualitarios habría de compensar el fracaso experimentado en los sucesivos intentos de pro-

longar la estela revolucionaria de 1793. Las figuras de Narciso Monturiol y José Anselmo Clavé, con los periódicos *La Fraternidad* (1847-1848) y *El padre de familia* (1849-1850), fueron el signo de esa presencia doctrinal de Cabet en Cataluña, duramente afectada por el fracaso de la participación en la expedición icariana a Norteamérica.

Fuera de Cataluña, apenas había industria. Y ello marca profundamente la recepción de las escuelas utópicas. En Andalucía y en Madrid, la de mayor influjo será el fourierismo. Su introductor es Joaquín Abreu (1782-1851), diputado en el Trienio, condenado a muerte por Fernando VII y convertido al fourierismo durante su exilio francés. Al regresar iniciará una fervorosa propaganda falansteriana en Cádiz, recogida esporádicamente por diarios de Madrid y Barcelona, donde la denuncia de la miseria se une a la expoición de las soluciones de «la ciencia social», orientadas a la justa remuneración del trabajo mediante la asociación de los factores productivos, conforme propone en *El Nacional* de Cádiz en enero de 1840:

> Dar a cada uno el fruto íntegro de su trabajo es un principio de eterna justicia. Distribuir la producción general sin consideración a la parte que cada cual ha tomado en ella es un principio de eterna iniquidad: el desarrollo de estos principios conduce por un lado a la paz y por otro a la guerra entre los hombres.

La predicación del «discípulo de Fourier» deja una doble simiente, pero ambos retoños tendrán un punto de convergencia en la definición democrática[5]. En Cádiz, el fourierismo adquiere un sesgo esotérico, ligado al feminismo incipiente de dos poetisas y al espiritismo, por un

[5] La imagen de socialista romántico de Abreu ha sido destrozada por Antonio Cabral al mostrar sus implicaciones burguesas. Véase el libro citado en la bibliografía.

lado, y a la crítica de las relaciones de explotación agrarias, por otro. El tardío libro de Ramón Cala *El problema de la miseria resuelto por la armonía de los intereses humanos* (1884) será la muestra de su prolongado arraigo. A Madrid pasa de la mano, verosímilmente, de Fernando Garrido, conforme prueba la salida en marzo de 1847 del decenario *La Atracción*, hoy perdido. Pero ya en 1846 había aparecido otro periódico de signo fourierista, *La Libertad*, que pone pronto de relieve la tendencia a trasladar el vigor crítico de Fourier hacia las propuestas democráticas, dejando de lado la vertiene falansteriana. Será la línea destinada a prevalecer.

Ahora bien, por un momento, la utopía pasa a primer plano, por obra y gracia de los sucesos de febrero de 1848 en Francia. El diario progresista *El Eco del Comercio* hace una lectura en ese sentido: la vida social dejaría de estar dominada por el privilegio, imponiéndose como alternativa la conciliación de intereses por medio de la asociación del capital, el trabajo y el talento[6]. Coincidiendo con el deslumbramiento ante los cambios de Francia, aparece en Madrid el periódico que mejor recoge la influencia fourierista, *La Organización del Trabajo* (marzo-mayo de 1848), con Fernando Garrido y Sixto Cámara como plumas más destacadas. La crisis de la política en Francia y en España parecía ser la prueba de la validez de las teorías de Fourier, así como del acierto de sus críticas frente a sociedades regidas por la oposición de todos los intereses. Los reformadores hacían un llamamiento a la juventud española para que adoptase el lema de «la felicidad hallada por medio del trabajo».

En los meses sucesivos, es el mismo Sixto Cámara (1825-1859) quien asume la iniciativa teórica en la línea fourierista con sus libros *Espíritu moderno* (1848) y *La cuestión social* (1849-1850), réplica a *De la propiedad* de

[6] Antonio Elorza, *Socialismo utópico español*, Madrid, 1970, p. 147.

Adolphe Thiers. Pero las circunstancias cambiaban rápidamente desde el momento de ilusión de marzo de 1848. El fracaso de los talleres nacionales supuso un fuerte golpe para el prestigio de las soluciones utópicas. Además, la dictadura de Narváez, en el marco de la recuperación contrarrevolucionaria en Europa, hacía difícil seguir hablando de la inutilidad de la política. Los jóvenes fourieristas asociarán pronto su suerte al nuevo Partido Democrático constituido en 1849. Y a sus filas pasan también los cabetianos catalanes, una vez quebrada la experiencia de Icaria. Por si todo lo anterior fuera poco, se abría una era de persecución contra aquellos que abiertamente se oponían a la sociedad burguesa. En mayo de 1850 eran recogidos los ejemplares de un folleto de *Defensa del socialismo*, obra de Fernando Garrido, y se prohibía el periódico *La Asociación*. El 15 de julio del mismo año, el ministro Sartorius, conde de San Luis, promulgaba la primera prohibición expresa de los impresos «que contuvieran doctrinas dirigidas a atacar la propiedad, a relajar los lazos sociales, a vulnerar la Religión del Estado...»[7].

En esta difícil situación para la propaganda socialista pasa a primer plano la reforma del crédito, y con ella se inaugura la larga presencia de Proudhon en las ideas sociales españolas del siglo XIX. Por un azar, la creación del Banco del Pueblo, había colaborado con Proudhon el español Ramón de la Sagra, quien redacta en francés un folleto de divulgación sobre el tema en 1849. En *La Creencia* (1850), sucesora de *La Asociación*, de José Ordax Avecilla, escribe Antonio Ignacio Cervera (1825-1861) la primera de sus colaboraciones de propaganda sobre un sistema de crédito, fundado en «una asociación voluntaria de propietarios» que anuncia el proyecto de *Cambio*

[7] José Eugenio de Eguizábal, *Apuntes para una historia de la legislación española sobre Imprenta*, Madrid, 1879, p. 302.

Universal, finalmente quebrado. El arbitrismo de Cervera se unía a una intensa militancia democrática y a la fundación de escuelas obréras, asociadas a gabinetes de lectura y a talleres cooperativos. Era la expresión de una búsqueda de mejora de la condición de las clases trabajadoras, ligada al ensayo de encuadrarlas de modo más o menos clandestino para la oposición al régimen moderado. La pérdida de archivos y periódicos impide un mejor conocimiento de lo que representó su actividad en la década de 1850.

Es entonces cuando se afirma el papel de portavoz de la democracia social que durante dos décadas ejerce de modo muy intenso Fernando Garrido (1821-1883). Su producción bibliográfica resulta impresionante, desde el tantas veces reeditado folleto *La república democrática federal universal* (1855) a la *Historia de las clases trabajadoras* (1870), pasando por *El socialismo y la democracia ante sus adversarios* (1862), *La España contemporánea* (1862), la *Historia del reinado del último Borbón en España* (1868-1869), amén de sus múltiples iniciativas en el terreno de la prensa. Sin olvidar nunca su apego inicial a la figura de Fourier, Garrido inscribe su proyecto reformador en el marco de la democracia política. Como tantos otros demócratas españoles, no es anticristiano, pero sí anticlerical, y cree en un progreso de la razón que acabará consiguiendo la emancipación de los trabajadores mediante la asociación (con la cooperativa en cuanto fórmula económica) y el ejercicio del sufragio universal. Reconoce la explotación económica, pero no la lucha de clases, ya que el objetivo consiste en elevar al proletariado, gracias a los aludidos recursos económicos y al progreso industrial, hasta el nivel de la clase media. Lo esencial es barrer los restos del Antiguo Régimen y la centralización moderada. Para Garrido, la regeración de España implica descentralización y democracia. Y superar la situación vigente de desigualdad, en que «unos

dirigen la sociedad en sus variados ramos, industria, gobierno, tribunales y gozan e imperan; otros trabajan para sostener la sociedad y sufren fatal e irremediablemente»[8].

La solución para las clases trabajadoras descansa sobre dos pilares: la asociación, elevando el propio nivel de vida a través del cooperativismo, y la obtención de los derechos políticos. La armonía ha de lograrse cuando las «clases desheredadas» participen de los adelantos de la civilización. Desaparecerá entonces el conflicto de clases, según explica también en *La regeneración en España,* de 1860:

Hermana mayor de la proletaria, la clase media, que rige hoy la nación, hija del pueblo, emancipada también por las revoluciones, seguirá dirigiendo la sociedad, representándola y gobernándola, porque las masas, si encuentran en ella buena fe, y le deben su entrada en la vida política, su participación en el banquete de la vida, reconocerán su superioridad, su práctica administrativa y la sostendrán en vez de derribarla.

El socialismo de Fernando Garrido podía, pues, asustar a los demócratas individualistas, pero no implicaba otra cosa que un proyecto de integración de las clases trabajadoras en el seno del orden burgués. Socialismo, para Fernando Garrido, en su *Carta sobre la democracia y el socialismo,* es «extinción del proletariado» en cuanto clase marginada del sufragio y de los beneficios de la vida social: «es la elevación de los trabajadores a los derechos políticos y por su práctica, y más especialmente por la del derecho de asociación, a la ilustración, a los goces de la vida, y al respeto y consideración de la sociedad» (en *La Discusión,* noviembre de 1860, dentro de la polémica con José María Orense).

Tampoco el vuelco en las relaciones de clase consti-

[8] *Evaristo Ventosa* (Fernando Garrido), *La Regeneración de España,* Madrid, 1860, p. 332.

tuye el propósito del otro gran teórico de la democracia social en España, Francisco Pi y Margall (1824-1901). Seguidor del idealismo filosófico, de Kant y sobre todo de Hegel, Pi basa su planteamiento político en la noción de autonomía, como ha subrayado J. J. Trías. Frente a ella se alza el principio de autoridad, la heteronomía, negación de la libertad y fuente de opresión. Ahí reside el fundamento de su concepción federalista, entendida como articulación de sucesivas autonomías. Por su parte, el orden opresivo encarna no sólo en el absolutismo, sino en las soluciones de los partidos intermedios (moderados, progresistas). En su primera obra, *La reacción y la revolución* (1854), esta dureza del punto de partida le lleva a trazar una clara oposición frente a la religión, la explotación económica y el Estado, rasgo que explica su ulterior fortuna entre los lectores anarquistas:

> La revolución es, hoy como siempre, la fórmula de la idea de justicia en la última de sus evoluciones conocidas [...]. Es, para condensar mejor mi pensamiento, en religión *atea;* en política, *anarquista:* anarquista en el sentido de que no considera el poder sino como una necesidad muy pasajera; atea, en el de que no reconoce ninguna religión, por el mero hecho de reconocerlas todas.

La opción democrática de Pi no es rousseauniana: se basa en el principio de la soberanía individual, a partir de la cual sólo cabe un entramado de pactos. La encarnación histórica de ese principio tiene lugar a través de las revoluciones, que ponen de manifiesto el protagonismo del pueblo. Una vez más entra en juego la contraposición entre el polo positivo (el pueblo, caracterizado por el trabajo) y el negativo (los opresores, en política; los propietarios, parásitos en economía). La libertad tiene, pues, ante todo un contenido económico, pero esa exigencia (socialista) de que el trabajador deje de depender «del capitalista y el empresario» no implica la revolución social, aun cuando al defender las sociedades obreras Pi

llegue a soñar con una economía regida desde ellas. La emancipación llegará por la vía de las reformas, siendo la clave de las mismas el sufragio universal, con una orla de libertades (de imprenta, de conciencia, de enseñanza, de asociación, de reunión) cuyo soporte necesario es el armamento general del pueblo.

La crítica del capitalismo y la perspectiva federal llevan a Pi a buscar apoyo en Proudhon, de cuya obra será el principal promotor de cara a su difusión en España. Transitoriamente, Pi se suma a los defensores de la reforma del crédito, pero más tarde constata el fracaso de semejante panacea. Se considera a sí mismo socialista, pero ello, como sus reiteradas alusiones a la «revolución social», sugiere ante todo la intervención estatal orientada a lograr un mayor papel de las asociaciones obreras. Desde sus colaboraciones en *La Discusión* a los trabajos de senectud, como *Las luchas de nuestros días* (1890), no abandona ni la perspectiva reformista ni la crítica de la desigualdad. Una conjunción cuyo predominio entre las «clases trabajadoras» quebró con la entrada en España de las ideas y de las pautas organizativas de la I Internacional.

2. La penetración del marxismo

Eric J. Hobsbawm ha explicado que la difusión del marxismo depende de la atracción ejercida por el movimiento obrero organizado sobre los dos grupos sociales en los que, con más probabilidades, podía encontrar apoyo: el proletariado (los trabajadores manuales) y los intelectuales. Una vez producida la recepción, entraba en juego la oposición ofrecida por las dos ideologías alternativas que mordían de un modo u otro sobre la misma base social, el anarquismo y el nacionalismo. Por último, «en términos numéricos dependió en gran medida de la existencia de instituciones democráticas burguesas, dado

que sólo éstas autorizaban la difusión de la literatura socialista, la actividad de las organizaciones obreras y, sobre todo, las elecciones con derecho a voto para la clase obrera»[9].

En el caso español, las características específicas de la evolución económica, política e intelectual a lo largo del siglo XIX marcaron otras tantas secuencias de estrangulamientos para la difusión de un pensamiento complejo como el expresado por Marx y Engels. Ya al reconstruir esquemáticamente las corrientes del socialismo utópico en España, hemos podido comprobar cómo las mismas se veían afectadas por el predominio agrario y el atraso de la industrialización, por un lado, y la orientación restrictiva del sistema político, por otro. A partir de 1869, para los hombres que van edificando la plataforma ideológica sobre la cual se monta un pensamiento socialista autónomo, no dependiente del republicanismo, las transformaciones capitalistas a la europea constituían más una expectativa que una realidad tangible. Cabía así mantener el horizonte, heredado de las Luces, donde el futuro era contemplado a modo de un «Orden Natural», integrado por relaciones sociales armónicas, una vez que se superan los obstáculos derivados del privilegio. Semejante visión dualista encaja mucho mejor en el bakuninismo que en el marxismo, del mismo modo que la crítica de la explotación económica se adecúa mejor al patrón proudhoniano que a una explicación marxista cuyo referente son los procesos económicos más avanzados en el cuadro del capitalismo en Europa.

La tardía constitución del mercado nacional también interviene, en idéntico sentido limitativo, al hacer prácticamente imposible el funcionamiento de organizaciones obreras de ámbito nacional que estuvieran en condicio-

[9] Eric J. Hobsbawm, «La difusión del marxismo entre 1890 y 1905», *Estudios de Historia Social*, núms. 8-9, 1979, p. 12.

nes de responder en su práctica a las condiciones de un espacio económico caracterizado por el atraso y la fragmentación. Como ha resumido un historiador de la economía, la España del XIX era «un país atrasado, encerrado en sí mismo, habiendo sufrido la amputación de un imperio gigantesco, con una agricultura pobre, casi sin industria, con una población en gran parte analfabeta» [10].

Este último aspecto también cuenta, a pesar del autodidactismo casi heróico imperante en las minorías que impulsan al naciente movimiento obrero: en él echa sus raíces el peculiar sentido de la cultura, dominante en la propaganda anarquista, y en otro sentido diferente, el de superioridad de que da reiteradas muestras el tipógrafo Pablo Iglesias al dirigirse a los sindicalistas catalanes, afirmando su condición de intelectual, o a sus propios compañeros madrileños, a quienes basta con transmitir «las verdades escuetas». La situación no era para menos. En el momento que nos ocupa, la década de 1860, sólo el 31 por 100 de los hombres y el 9 por 100 de las mujeres saben leer y escribir, y por espacio de mucho tiempo los porcentajes de población escolarizada mantienen el analfabetismo como rasgo cultural dominante de la sociedad española. De ahí el preciso balance pesimista que estableciera un diputado reformador en las Cortes isabelinas: «La instrucción pública, si se hubiera atendido desde el principio del régimen constitucional como debiera haberse hecho, hubiera dado indudablemente resultados favorables y no hubiéramos tenido el contratiempo de que la generación actual sea quizá más atrasada y quizá menos liberal...» [11].

---

[10] Gabriel Tortella, «La economía española a finales del siglo XIX y principios del siglo XX», en J. L. García Delgado, ed., *La España de la Restauración*, Madrid, 1985, p. 135.

[11] Cit. *apud.*, Mariano Peset y José Luis Peset, *La Universidad Española (siglos XVIII y XIX)*, Madrid, 1974, p. 462.

Todo ello explica el hecho de que tampoco a Marx y a Engels les cayera simpática España. Aun antes de que los bakuninistas españoles provocasen la irritación de los Padres Fundadores, los comentarios de Marx sobre el Bienio progresista incluían signos de estupor y malestar ante fenómenos tales como la devoción que las clases populares españolas sentían hacia Espartero. Más descarnado será aún Marx en su correspondencia con Engels, al comentar la guerra entre Estados Unidos y México, definiendo al mexicano como «un español degenerado», no sin añadir que «los españoles son ya seres degenerados», en contraste con los anglosajones. Para Marx, los rasgos de su carácter nacional serían la grandilocuencia, la fanfarronería y el quijotismo [12]. Nada tiene de extraño que la prensa internacionalista española no merezca una valoración positiva suya, ni de Engels, quien elogia en 1872 los artículos de Paul Lafargue en *La Emancipación* de Madrid, añadiendo que «hacen el efecto de un manantial fresco en el desierto de declamaciones abstractas que reinan entre los españoles» [13].

A esa sucesión de elementos limitativos se suma la percepción negativa del Estado. Defensor encarnizado del orden público, inclinado a una fuerte centralización, precario e ineficaz en sus actuaciones, contrario en su fiscalidad y régimen militar a las clases populares, opuesto a la intervención de éstas en el sistema político, el Estado de la España moderada crea una imagen cuyos rasgos principales se mantienen en la Restauración. Frente a él sólo caben la sumisión o el motín. No era fácil defender una participación política en las instituciones desde un partido obrero. Si la imagen del diputado obrero supuso ya un símbolo de impotencia en el Sexe-

---

[12] K. Marx, carta a F. Engels, 2-XII-1854, en *Correspondance*, IV, París, 1932, p. 88.

[13] F. Engels, carta a Laura Lafargue, 11-III-1972, en F. Engels, Paul y Laura Lafargue, *Correspondance*, I (1868-1886), París, 1956, p. 26.

nio, cuando hay sufragio universal, según la apreciación conocida de Anselmo Lorenzo, más inoperante resultará aún cuando queden bien atados los hilos de la política oligárquica en la Restauración. Más de tres décadas tarda el «partido obrero» en ver cómo a Pablo Iglesias se le elige diputado. Difícil era en tales condiciones asumir en profundidad la propuesta política del marxismo. El radicalismo y el sesgo antipolítico del primer PSOE hunden sus raíces en ese estado de cosas: «Este obrerismo radical del PSOE aparece en cierto número de orientaciones políticas bien conocidas: indiferencia ante la forma de Estado y, consecuentemente, rechazo de toda alianza con los republicanos más avanzados, los cuales, por el contrario, resultan atacados violentamente por espacio de varias décadas. Más significativa aún es la ausencia de acción para arrancar reformas»[14]. Encerrado en un marco artesanal, contando sólo con un sector de aristocracia obrera en medio de unas *clases trabajadoras* dispersas, el obrerismo político tuvo escasas perspectivas de conseguir un desarrollo floreciente. Su propia debilidad le obliga a un repliegue del que arranca una nueva limitación, el apartamiento de los intelectuales.

En este aspecto no faltaron en la filas socialistas quienes se dieran cuenta del coste de la propensión obrerista. Es así como el entrañable cronista que fue Juan José Morato, en carta a Miguel de Unamuno, trata de romper esa barrera: «Necesitamos que la gente vea que no somos sólo "cuatro trabajadores manuales" los que constituimos el socialismo español, sino que hay entre nosotros hombres de valía que viven de trabajos exclusivamente intelectuales. Quizás ciertos nombres, el de Vera, por ejemplo, nos han servido más que todo el trabajo personal que ellos hayan realizado por el parti-

[14] Michel Ralle, «L'Etat de la Restauration et l'anti-étatisme ouvrier» en *Le Mouvement Social*, núm. 128, jul.-sept. 1984, p. 33.

do»[15]. Pero precisamente el ejemplo de Jaime Vera, a partir de los testimonios del propio Morato, sirve para demostrar que la concepción dominante se atuvo al canon obrerista y que la presencia de intelectuales y profesiones liberales, por lo menos hasta la segunda mitad de nuestro siglo, tuvo un carácter marginal y poco menos que sospechoso en el PSOE.

Todo ello explica el claro predominio del aliancismo bakuninista en la fase de implantación de la I Internacional y, más allá incluso, proyectándose como sombra que alcanza a los medios obreros que hacen profesión de fe marxista. No hay que buscar peripecias rocambolescas: el instrumental teórico con que se realizó la operación de introducir el pensamiento de la I Internacional encajaba antes con Bakunin y con Proudhon, que con Marx. Es sumamente ilustrativo lo que ocurre con la traducción española del *Manifiesto inaugural* de Marx en la AIT, primer documento suyo difundido en España a través del semanario internacionalista *La Federación*, en 1869. J. Maurice ha valorado el alcance de las omisiones o variantes aportadas por el traductor, «hasta el punto de constituir un texto diferente del que redactara Marx, un texto truncado que presenta a los trabajadores españoles una interpretación tendenciosa de los objetivos de la AIT y de los análisis que les sirven de base». No hay que pensar en mala fe, sino en sintonía del traductor español con la cosmovisión aliancista. En primer plano, con el lenguaje igualitario de la Alianza, colocando en el centro la oposición miseria *versus* propiedad y dejando de lado el análisis marxista relativo al papel de las reformas (ejemplo, los efectos de *bill* de las diez horas sobre las relaciones de trabajo en Inglaterra) así como la insisten-

[15] J. J. Morato, carta a M. de Unamuno, 15-XII-1895, en M.ª Dolores Gómez Molleda, *El socialismo español y los intelectuales. Cartas de líderes del movimiento obrero a Miguel de Unamuno*, Salamanca, 1980, p. 278.

cia final sobre la conquista del poder en cuanto deber político del proletariado. En el tema del cooperativismo se le da la vuelta al argumento y la iniciación del camino para la constitución de partidos obreros resulta diluida en una alusión a «la lucha universal del proletariado». A fin de cuentas, lo que se plantea no es un alternativa política concreta, sino la adhesión a un marco orgánico que va cobrando forma a escala mundial. «Los adaptadores —concluye J. Maurice— sabían lo que hacían. Es a los obreros, y únicamente a los obreros, a quienes se dirige el discurso de la versión española. Les dice explícitamente que en todos los países sufren la misma suerte miserable, que tienen un adversario común, el capital, y que para vencerle les basta con unirse sobre la base de intereses idénticos y con sumarse al gran movimiento que se desarrolla en el mundo. E implícitamente se les sugiere que nada tienen que esperar de la protección del Estado»[16]. De este modo queda Marx vaciado de historicidad y contenido político, integrándose su texto en el discurso de la versión bakuninista de la Internacional.

La mentalidad de los fundadores de nuestro partido obrero «marxista» se forja en el seno del aliancismo. La opción teórica que marca el grupo de *La Emancipación*, entre 1871 y 1873, asumiendo la propuesta de impulsar un partido obrero, así como la fidelidad al Consejo de Londres, no impide otra fidelidad, a las perspectivas estratégicas del aliancismo. En cuestiones centrales, tales como la actitud ante las huelgas o el antipoliticismo de fondo, predominan los que M. Ralle ha llamado «reflejos primitivos»[17]. La revolución es pensada como fruto de la «lucha social», no de la acción política, y la intervención parlamentaria de los obreros resulta siempre juzga-

[16] Jacques Maurice, «Sobre la penetración del marxismo en España», *Estudios de Historia Social*, 1979, núms. 8-9, p. 72.
[17] Antonio Elorza y Michel Ralle, *La formación del PSOE*, Barcelona, 1989, p. 88.

da con desconfianza. A través de *La Emancipación*, la Nueva Federación Madrileña propone «la completa separación de las clases obreras de toda la política burguesa», es decir, un radical antipoliticismo. Esta persistencia es tanto más singificativa cuanto que por los mismos días Engels ejerce un activo papel de mentor, a través de su correspondencia con José Mesa, acumulando las advertencias contra toda precipitación. Ante las admoniciones de Engels, Mesa admite a regañadientes que una intentona revolucionaria llevaría al desastre y que la República de 1873 puede servir de algo, pero no renuncia a pensar que la revolución social constituye la meta a corto plazo, incluso antes de haberse organizado el partido obrero. Al producirse el cambio de régimen, la Nueva Federación, desde sus minúsculas fuerzas, había lanzado una declaración de guerra contra la República burguesa y conservadora, en nombre de «la República del trabajo». Había que quemar etapas por encima de la política y en este terreno los incipientes «marxistas» veían las cosas de modo muy parecido a los seguidores del aliancismo.

La trabajosa organización del «partido obrero», iniciada en mayo de 1879, no cambia el panorama. Los primeros esbozos de programa reiteran la dependencia respecto de la mentalidad internacionalista y, por lo demás, tampoco la realidad política de la Restauración de Cánovas resultaba el ambiente político más adecuado para madurar las ideas. Frente al insurreccionalismo anarquista resultaba posible, ciertamente, mostrarse más moderado, pero el sentimiento de impotencia que va creciendo al consolidarse el nuevo régimen hace viable un radicalismo verbal, basado en la autonomía frente al republicanismo, que de nuevo sitúa la política del «partido obrero» en el ámbito del apoliticismo. La definición estratégica del nuevo líder, Pablo Iglesias (1850-1925), constituye la expresión de ese ajuste de la palabra política y revolucionaria a una realidad donde la política

ofrece expectativas casi nulas y la revolución, aparentemente tan próxima en el Sexenio, se aleja indefinidamente.

Profesionalmente, Iglesias forma parte de un sector de aristocracia obrera, los tipógrafos, en el seno de los trabajadores de la imprenta, que se veían justificadamente a sí mismos como distintos y superiores a otras categorías profesionales. Por otra parte, poseían una vinculación con el mercado nacional que faltaba en otros oficios. Es, pues, el portavoz de una élite obrera que ha adquirido instrucción y que, conforme nos cuentan las crónicas de Morato, se hallaba por encima de otros oficios a los cuales únicamente cabía transmitir «algunas verdades y el alcance que en sí tienen». Inicialmente, por lo menos, y siguiendo el ejemplo de José Mesa, Iglesias demuestra una receptividad que le permite aderezar sus planteamientos internacionalistas con la lectura de la propaganda guesdista. Jules Guesde ofrecía una visión esquemática, muy rígida, del marxismo, reduccionista en el tema de la ley de bronce del salario que apuntalaba la visión dualista de una sociedad dividida en burgueses y proletarios, donde los segundos no tenían otro cometido que encontrar el recto camino hacia la revolución social. Iglesias leyó los principales folletos de Guesde y *Le Socialiste*. Siguiendo sus pautas, y cuando inicie su publicación como semanario *El Socialista*, Iglesias efectúa la primera sistematización de su ideario con la serie de artículos titulada «El programa de nuestro Partido» (marzo-abril de 1886). De hecho hasta su muerte, en diciembre de 1925, no abandona la labor como publicista entregado a defender las posiciones que juzga adecuadas para la prosperidad política del PSOE. No sólo en *El Socialista*, sino también en prensa democrática, como *El Liberal* de Bilbao, *España Nueva* y *La Libertad* de Madrid, etc. Su folleto *Las organizaciones de resistencia* (también serie de artículos de 1898) constituye el hito más

destacado en medio de los artículos de prensa. Pero ya entonces, en el marco de un anquilosamiento ideológico, debido a la absorción del trabajo como dirigente, que el fiel Morato no dejó de señalar: «Iglesias disponía de periódicos y de revistas de *las ideas,* y recibía, por recibirlos, el periódico, folletos y libros relativos a ellas; pero, ay, ahora carecía de tiempo para entregarse a otras lecturas que no fuesen las relativas al movimiento, a la acción de cada día. Los libros, los folletos, iban cayendo unos sobre otros en espera de un rato desocupado»[18].

Así, desde su fundación, el socialismo «marxista» español refleja en su interior las carencias que el sistema de poder de la sociedad española hace recaer, en el plano educativo, sobre las clases populares. Los estudios de P. Ribas sobre la difusión en España de la bibliografía marxista nos informan de que el alcance de la difusión en España de los principales textos socialistas fue más bien escaso, aún cuando la puesta en marcha de una biblioteca de divulgación fuera temprana (incluyendo, entre otras obras, el *Manifiesto comunista, Socialismo utópico y socialismo científico,* de Engels, *La ley de los salarios y sus consecuencias,* de Jules Guesde, y el resumen de *El Capital* por Gabriel Deville). Un hito importante es, en 1891, la publicación de la versión española de la *Miseria de la filosofía,* a cargo de José Mesa y con el propósito confesado de combatir al anarquismo español inspirado en «la fraseología proudhoniana». «El genio de Marx —escribe Mesa a Engels— intuyó con extraordinaria clarividencia todo el mal que la idea anarquista contenida en los libros de Proudhon debía hacer más tarde a la causa del proletariado, decidiendo matarla en germen.» Claro que el primer esbozo de traducción del libro por Mesa se remontaba a 1872. A partir de 1895, el socialista argentino Juan B.

[18] J. J. Morato, «El marxismo de Pablo Iglesias», *Democracia,* Madrid, 26-XII-1935.

Justo inicia una traducción castellana de *El Capital* (superando la imperfecta versión previa de Correa y Zafrilla), pero tampoco su publicación en 1897-1898, ceñida al primer volumen, cambió mucho las cosas, ya que muchos años después la edición seguía sin agotarse[19]. Tampoco es muy intenso el ritmo de traducciones del *Manifiesto comunista*, por lo cual tuvo prolongada validez el juicio emitido por Antonio García Quejido en el cambio de siglo: «De esos modestos obreros que fundaron el Partido Socialista, jóvenes en su inmensa mayoría aún cuando varios de ellos procedieran de la disuelta Asociación Internacional de los Trabajadores, el que más, sólo conocía imperfectamente la edición francesa de *El Capital;* algunos habían leído el *Manifiesto comunista* y muchos ignoraban hasta los más rudimentarios fundamentos de las modernas doctrinas socialistas»[20].

El socialismo de Pablo Iglesias, lo que con el tiempo será llamado «pablismo», constituía una respuesta elemental a las citadas carencias. Su planteamiento arrancaba de suponer una dualidad insuperable en el seno de la sociedad capitalista entre la dos clases enfrentadas, burgueses y proletarios, explotadores y explotados. Las restantes distinciones sociales se habrían borrado ya, o estarían en trance de desaparición, incluso en España. La nitidez de esa confrontación hacía innecesaria la entrada en análisis o en matices más complejos. Es como un torneo medieval donde los dos contendientes se encuentran ya sobre sus respectivas cabalgaduras y por ello no cabe buscar nuevos paladines ni intentar obstaculizarles en sus respectivas carreras. Mayor sencillez no cabe,

---

19 Pedro Ribas, *La introducción del marxismo en España (1869-1939)*, Madrid, 1981, pp. 37-38.

20 A. García Quejido, «La ley de los salarios, ¿está bien formulada?», *La Nueva Era*, recogido en el vol. *Ensayos de economía social*, Madrid, 1928, pp. 92-93.

según recoge su artículo «Burguesía y proletariado», aparecido en *El Socialista,* el 31 de agosto de 1894:

> Con sentirse menos en nuestro país que en los demás los efectos de la concentración capitalista, no deja por eso de notarse que los dos bandos que han de sostener la última lucha, uno en nombre del privilegio y otro de la igualdad social y de la fraternidad, atraen a sí todos los elementos que concuerdan con su modo de ser y con sus aspiraciones [...]. En cosa que está tan clara no caben confusiones: o con los unos o con los otros; o con la burguesía defendiendo su existencia y sus privilegios, o con el proletariado, proclamando abiertamente su exaltación al poder, para que efectúe, sin indemnización alguna a los detentadores de la riqueza, la socialización de todos los medios productivos.

Iglesias se ampara en un determinismo histórico que, de entrada, garantiza al proletariado la victoria final y, además, le permite eludir la confrontación con las dificultades enormes con que tropieza la política obrera. Si ésta no avanza lo suficiente, es culpa de una burguesía incapaz de conseguir el desarrollo capitalista de España. A partir de fin de siglo, acudirá una y otra vez a esta justificación para explicar por qué no llega al punto de ebullición la lucha de clases. El determinismo lleva a cierta forma de pasividad, puesto que la fuerza de las cosas es tal que el deber del proletariado consiste ante todo en forjar una vía autónoma, huyendo de las «falsas vías»: la dependencia política de la burguesía republicana y la adhesión a la política destructora de un anarquismo que tiende a buscar el enfrentamiento antes de que los trabajadores se encuentren preparados para ello.

El radicalismo inicia así una deriva de signo conservador. La «política obrera» ha de centrarse en mantener la organización, inculcando a sus miembros los valores de moralidad y disciplina, de que carece la burguesía, y el convencimiento de su triunfo mediante una revolución suspendida en el tiempo. La «clase obrera instruida» no ha de dudar de una victoria socialista favorecida por los

constantes errores de la burguesía. «Los que ante estos datos duden del triunfo del socialismo —concluye— no tienen derecho a que se les considere más que como ciegos o como imbéciles» (*El Socialista*, 12-1-1894).

La dificultad consistía en articular dentro de este esquema un programa de reformas, componente necesario dada la moderación que define al proyecto de Iglesias. En principio, las reformas —y aquí reside la divisoria con el republicanismo— sólo tienen el valor de «adquirir nuevos bríos y alientos», de fortalecer la voluntad de combate contra la burguesía. Y de mostrar la intransigencia de ésta al negar su concesión. Habrá que integrar, en cualquier caso, la acción económica, aún cuando ésta permanezca encerrada en la camisa de fuerza de la «huelga reglamentaria», legado de la Internacional, por la cual la solidaridad con una huelga es acordada desde el vértice en consideraciones excepcionales y pensando sólo en el prestigio de la organización. La acción reivindicativa en el plano económico deberá estar presidida por la prudencia y por el reconocimiento de que las verdaderas reformas sólo se consiguen mediante la «política obrera». El sindicato se subordina al partido. «El efecto de la acción económica —escribe en *Las organizaciones de resistencia*— suele ser inmediato; el de la acción política es más tardío, pero mientras el primero, por lo general, no logra más que pequeños beneficios, el segundo alcanza grandes mejoras, que se afianzarán más cada día.»

Hasta sus últimos días, Pablo Iglesias es fiel a su propuesta inicial. Solamente introducirá modulaciones, como aquellas que a partir de 1909 hacen indispensable la alianza con los partidos republicanos, desplazando ahora la crítica contra «la plutocracia» y la monarquía, causantes del bloqeo histórico de España, o las que desde 1917 le llevan a insistir cada vez más en la unidad de los obreros conscientes frente a la nueva «falsa vía» (el

comunismo) y en el valor, antes olvidado, de la libertad y de la democracia. En la etapa final, la frustración histórica ante el pobre balance conseguido por el PSOE en más de cuarenta años de vida, se cubre con las referencias al éxito socialista en países extranjeros. Son «ejemplos de fuera» los que corroboran la validez del diagnóstico relativo al triunfo del socialismo, siempre y cuando se atienda al mantenimiento de la organización de clase. El determinismo histórico sigue tapando las imperfecciones de la realidad. «No; no hay motivo para dudar de que al conseguir el Socialismo la victoria sobre la burguesía podrá garantizar la satisfacción de sus necesidades materiales a todos los individuos», proclama con optimismo pocas semanas antes de morir (*El Socialista,* 26-X-1925).

En cierto modo, el socialismo de Pablo Iglesias tenía la virtud de asumir el conjunto de limitaciones que gravitaba sobre una eventual política obrera en la España de la Restauración y de alentar la supervivencia de un pequeño partido, moralista y disciplinado, convencido de su destino histórico. Las alternativas a su estrategia no prosperarán. Es lo que sucede, por ejemplo, en la década de 1880 con el intento en Cataluña de fundar un partido socialista «oportunista» o «posibilista», ligado a la tradición de colaborar con el republicanismo federal y al sindicato de las Tres Clases de Vapor. Sucesivamente fundido y separado del núcleo madrileño, el «posibilismo» encuentra su principal teórico en el ex aliancista Josep Pamias, desde el semanario *El Obrero* (1881-1891). Se trata de combatir el predominio anarquista en Barcelona, lo que explica la alianza temporal con el minúsculo grupo intransigente de Iglesias, y de impulsar un socialismo de reformas concretas, eminentemente práctico, fundado en la atención a las «presentes necesidades» de los obreros, con el convencimiento de que por las reformas se iba a la transformación social. Los hombres

de *El Obrero* asumían abiertamente su enlace con la democracia social anterior a 1868 y por ello no podían suscribir la intransigencia antirrepublicana de Iglesias. La alianza política con el republicanismo constituye una clave de la estrategia de Pamias («somos partidarios de que, conservando intacta su bandera en circunstancias que lo hagan neceario, se coaligue y pacte con los partidos de mayor afinidad»). La dependencia respecto de las Tres Clases de Vapor se traduce también en una actitud abiertamente favorable a las reformas económicas, con la huelga como mal necesario, a partir de las sociedades de oficio, y, por último, propicia a la «reforma industrial» llevada a cabo por medio de la legislación estatal sobre cuestiones obreras, a modo de Ley de Trabajo o del establecimiento de los Jurados Mixtos. Era un intento de situarse a caballo entre el movimiento obrero y «la gran familia democrática», conforme precisa el manifiesto fundacional del Partido del Socialismo Oportunista, en diciembre de 1890. El aislamiento de los trabajadors catalanas en el marco español, el de las Tres Clases de Vapor en un medio de hegemonía anarquista y la escasa receptividad del marco político de la Restauración, harán que el ensayo «oportunista» fracase apenas iniciado.

Tampoco las alternativas surgidas desde el interior del PSOE alcanzaron mejores resultados. En el plano teórico, la pobreza «pablista» pudiera haberse superado de conservar su iniciativa el médico Jaime Vera (1859-1918), quizás la única cabeza con capacidad teórica dentro del primer PSOE, pero Vera permanece siempre marginado dentro de la vida política socialista, más allá de su convocatoria para acudir a elecciones o redactar textos conmemorativos. En el *Informe* presentado en diciembre de 1884 a la Comisión de Reformas Sociales, en nombre de la Agrupación Socialista Madrileña, Jaime Vera desarrolla una diáfana exposición justificativa de las

posiciones socialistas frente al capitalismo. Como ha subrayado T. Jiménez Araya, «Vera advierte con toda claridad los dos polos de la contradicción fundamental del capitalismo, señalada por Marx; producción social y apropiación individual, así como la naturaleza histórica de tal proceso»[21]. Ahora bien, ello no impide que Vera quede atrapado en la visión guesdista de la ley de bronce del salario, ni que en su resumen marxista falte una proyección analítica sobre España. El *Informe* es ante todo un buen texto de divulgación. No obstante, las únicas referencias al sistema político, aunque realizadas en términos muy generales, entraban en conflicto con la perspectiva de Iglesias. Vera declara abiertamente que los obreros prefieren la república a la monarquía y, dentro de la república, sus formas más avanzadas. Es muy consciente de la positividad de la libertad, de la democracia y de las reformas dentro de una marcha evolutiva que favorezca la aproximación al socialismo:

> [...] preferimos siempre dentro de la monarquía aquellas situaciones en que con más amplitud puedan ejercitarse los derechos políticos; la república a la monarquía, y dentro de la república los Gobiernos que cumplan mejor la obligación de mantener la igualdad política, pues aunque esta igualdad política sea de hecho imposible mientras subsista la dependencia económica, por imperfecta que ella sea, dará espacio a que la clase obrera, siempre penosamente y a consta de grandes esfuerzos, pueda organizarse, propagar sus ideas dentro de una legalidad sin limitación doctrinal y preparar el camino para la final destrucción del capitalismo. De igual suerte favoreceremos aquellas soluciones intermedias, ya económicas, ya políticas, que, sin resolver de lleno el problema social, preparen o ayuden la evolución colectivista.

Jaime Vera sostenía una visión evolucionista, democrática, favorable a asumir el reformismo, que será mar-

[21] Tomás Jiménez Araya, «Notas a una edición crítica del Informe de Jaime Vera» en A. Elorza y M. C. Iglesias, *Burgueses y Proletarios*, Barcelona, 1973, p. 55.

ginada de la línea política del PSOE a partir de la discusión sobre las bases para la publicación de *El Socialista,* en 1886. No pudo ser el Jean Jaurès español. La base 4.ª del semanario —«combatir a todos los partidos burgueses, y especialmente las doctrinas de los avanzados»— motivó el apartamiento de Vera, así como el de los hermanos Mora, también fundadores del partido. Tras una secuencia no muy amplia de intervenciones menores, Jaime Vera recupera su iniciativa sólo en 1912, y al calor de la fundación de la Escuela Nueva, donde por fin parece posible encajar las propuestas intelectuales con la base obrera. En su conferencia *La verdad social y la acción,* y en un intento de definir lo que considera «acción inteligente» de los trabajadores, Jaime Vera advierte sobre la necesidad de articular el movimiento obrero —«corriente central automática poderosa incontrastable»— con la entrada en juego de «las inteligencias ilustradas», armadas «con la doctrina científica del actual desarrollo histórico». «El poder es fuerza e inteligencia», concluye, en las antípodas del obrerismo que sirviera de doctrina oficial a su partido. Pero su reflexión sigue manteniéndose en un plano muy general.

Tras dos décadas de vida del «partido obrero», otro fundador, Antonio García Quejido (1856-1927), pone sobre el tapete reflexiones del mismo signo relativas a la falta de rigor teórico del PSOE. Su intervención, animando la traducción de *El Capital* por Juan B. Justo, y editándola luego, así como la versión castellana de los *Principios socialistas* de Gabriel Deville, demuestra el valor que atribuía a una mayor preparación teórica de los «marxistas» españoles. Por eso edita entre 1901 y 1902 la revista *La Nueva Era,* tomando el título de la prestigiosa *Die Neue Zeit* germana. La publicación nace en un momento favorable, en medio de la crisis de conciencia que sigue al 98, cuando Juan José Morato, en polémica con Adolfo Posada, llegaba a hablar de la

popularidad de *El Capital* en España[22]. Lo cierto es que, según muestra una carta del editor Sempere a Miguel de Unamuno, la traducción del extracto de Deville alcanzó un gran éxito, manteniéndose el prestigio de la obra hasta los años veinte[23].

En *La Nueva Era* trató García Quejido de superar las limitaciones del «clase contra clase» de raíz guesdista, resaltando la exigencia de rechazar «la ley de bronce» del salario. Destacaba la posibilidad de una acción eficaz de lucha por mejoras en las condiciones de trabajo de acuerdo con una perspectiva reformista que, forzando las analogías, pudiera calificarse de «menchevique»[24]. Pero sin llegar siquiera a Bernstein. La revista, en cierto modo, fundamenta el acercamiento a los republicanos que en 1903 defenderá sin éxito el propio García Quejido. La presencia en sus páginas de colaboraciones y firmas no socialistas (Joaquín Costa, Altamira, Pi y Margall, Unamuno) refuerza la impresión de que el callejón obrerista está siendo superado. Pero el intento fue de corta duración, dependiendo enteramente del esfuerzo de García Quejido, quien hubo de suspender la revista tras la muerte de su madre. No parece que el PSOE acogiera con excesivo entusiasmo la aparición de *La Nueva Era*. Y en 1903 las diferencias con Iglesias estallaron definitivamente con el desplazamiento, mediante una habilidosa maniobra, de García Quejido del puesto que venía desempeñando como secretario de la UGT. Con el tiempo, Antonio García Quejido acentuará su talante crítico, figurando enre los fundadores del partido comunista. En sus últimos años, hizo un balance

[22] Juan José Morato, «La "popularidad" de "El Capital"», *La Aurora Social*, Oviedo, núm. 88, 22-VI-1901.

[23] Rafael Pérez de la Dehesa, estudio preliminar a *La evolución de la filosofía en España*, de Federico Urales, Barcelona, 1968, p. 33, n. 48.

[24] Manuel Pérez Ledesma, *Antonio García Quejido y la Nueva Era. Pensamiento socialista a comienzos de siglo*, Madrid, 1974, p. 51.

pesimista (y discreto) de lo realizado por el movimiento socialista en España, con ocasión de prologar *La cuna de un gigante,* de Juan José Morato: a pesar de la consolidación orgánica, la dependencia respecto del capital, provocada por «su táctica defensiva», se mantenía. El gigante seguía en la cuna.

En realidad, la prolífica obra de Juan José Morato (1864-1938) se sitúa en la estela trazada por García Quejido, aun cuando por encima de críticas y amarguras —fue expulsado del partido al aceptar un trabajo como funcionario— se encuentre siempre la fidelidad a la causa socialista. Morato nunca pretendió ser un teórico, pero en sus *Notas para la historia de los modos de producción en España* (1897) efectuó el primer intento de aplicar la tipología marxista al conocimiento del pasado español. Curiosamente, siendo todo menos un «pablista», Morato contribuyó decisivamente a fundamentar la imagen mítica de Pablo Iglesias como «educador de muchedumbres». Del mismo modo que el propio García Quejido, había perfilado los rasgos de Pablo Iglesias como líder indiscutible en el folleto *Pablo Iglesias en el partido socialista* (1895), firmado con el elocuente pseudónimo de *Fidel.* Lo que cuenta es que, inspirándose en Deville, y a partir de sus colaboraciones en *La Lucha de Clases* de Bilbao, al finalizar el siglo, Juan José Morato impulsó, al lado de García Quejido, la reconsideración de la estrategia económica socialista, valorando la acción de las sociedades de resistencia, tanto para la mejora de la condición obrera como para el propio progreso de la economía capitalista [25].

---

[25] Carlos Serrano, «Juan José Morato y la historia», prólogo a la edición de las «Notas», *Estudios de Historia Social,* núms. 26-27, 1983.

3. Viraje intelectual: aproximaciones y reconocimiento

La degradación de la vida política en la Restauración contribuyó a un mayor prestigio del Partido Socialista. A pesar de sus reducidos logros en cuanto a implantación y de su nula presencia parlamentaria, el «socialismo» fue ganando paulatinamente una imagen de marca como única oposición seria y honesta al régimen de «oligarquía y caciquismo». Aun antes del 98, algunos movimientos de intelectuales disconformes dan fe de ese prestigio del socialismo como alternativa. Es lo que encarna en 1897 la fundación de la revista *Germinal*, dirigida por el dramaturgo populista Joaquín Dicenta, implicado ya años antes en el intento de formar un Partido de la Democracia Social, y en torno al cual se agruparon varios publicistas, a mitad de camino entre la actitud crítica y la bohemia: Ernesto Bark, Ricardo Fuente, Rafael Delorme, Manuel Paso, Eduardo Zamacois. Entre sus propuestas se incluían el derecho a la vida y al trabajo, el fin de la «contribución de sangre» en el servicio militar y el fomento de una industria nacionalizada. Pronto se harían con el control del diario *El País*, definiendo una línea de conjunción entre la democracia y el socialismo: «La República es el punto de arranque para el triunfo del socialismo», definirán en su manifiesto. Fue un ensayo muy efímero, que ya en enero de 1898, tras un intento de organizar la huelga de los dependientes de ultramarinos, confesaban su fracaso. *El Socialista* les sometió a ataques sistemáticos[26].

Más consistente fue el acercamiento de un hombre que precisamente se distinguió por sus críticas contra el «socialismo» de los germinalistas: Miguel de Unamuno

---

[26] Rafael Pérez de la Dehesa, *El grupo «Germinal», una clave del 98*, Madrid, 1970, p. 71.

(1864-1936). Es conocida la etapa de adhesión del escritor bilbaíno a la causa socialista a través de *La Lucha de Clases,* el semanario que sirve de órgano a los socialistas vizcaínos. Según ha resumido C. Blanco Aguinaga, «tras una evolución hacia el socialismo científico —comprensible dentro de su racionalismo de juventud— abandona Unamuno la filosofía oficial de los liberales que a ese socialismo le había llevado» (Kant, Hegel) para llegar a una concepción del mundo tan marxista, por lo menos, como la de los otros marxistas españoles de entonces. Este «marxismo, teñido de ideas de Spencer», le dura por lo menos dos años y medio (a fijarse entre los casi tres años que van de enero del 94 a octubre del 96)[27]. Las razones de esa vinculación temporal de Unamuno al marxismo siguen siendo objeto de debate, pero tal vez habría que integrar en los razonamientos su rechazo de las formas de desagregación que aporta la transformación burguesa de Bilbao en el marco de la violenta industrialización de la zona. Quizás Unamuno no fuera al marxismo desde los libros, sino a partir de la búsqueda de una alternativa frente a una realidad social y económica a la que opone un terminante rechazo. La respuesta a ese proceso admitía variantes opuestas. Una de ellas es el nacionalismo, con el que flirtea el Unamuno adolescente, para luego recusarlo de modo terminante. Otra es el socialismo, que ofrece además una alternativa éticamente sólida. En la búsqueda de una explicación a lo que estaba sucediendo y en la definición de una salida para los más, Marx y otros escritores socialistas (o economistas, como Loria) constituían un referente posible. Merece la pena revisar las valoraciones sobre «el Bilbao del porvenir» que publica en *El Nervión* antes de emprender su militancia. El pasado es visto como un tiempo equilibrado, de áurea mediocridad para los habi-

---

[27] Carlos Blanco Aguinaga, *Juventud del 98,* Madrid, 1970, p. 110.

tantes de la villa. Ahora el enriquecimieto de una minoría ha roto espectacularmente los equilibrios; ha acarreado el lujo, la carestía, la miseria de muchos. El socialismo unamuniano se apoya en la nostalgia de un pasado roto por el capitalismo.

Es lo que desarrolla en la serie «Bilbao por dentro», de octubre de 1895 a enero de 1896, en *La Lucha de Clases*. Unamuno se enfrenta al protagonista de la vida en la ciudad, el capitalismo, «el monstruo colectivo que les devora [a los propios capitalistas] y se devora». El materialismo histórico proporciona los esquemas que permiten analizar la necesidad del proceso de crecimiento y destrucción, cuyo punto de llegada, no menos necesario, es el socialismo. Pero el contenido de ese proceso es ante todo una degradación moral y su superación es juzgada como «una redención». El contraste lo tenemos en la mencionada idealización del Bilbao preindustrial: «Animoso era el Bilbao pequeño de mediados de siglo —había escrito dos años antes—. Pero aquel Bilbao chiquito cuyo núcleo eran bien acomodados mercaderes, no conoció tantas jaulas de grillos con nombre de casas, donde se almacenan obreros, no conocía las huelgas, no conocía el socialismo de los pobres.» De este modo, el «socialismo» de Unamuno se hace posible por la articulación de dos niveles: uno, el análisis de los procesos capitalistas, de la explotación y de la lucha de clases, que explica la dinámica de formación de una sociedad aberrante y asimismo la inexorabilidad de su abolición; otro, la valoración moral y subjetiva de ese mismo proceso, de donde surge el rechazo terminante del autor, así como una expectativa ligada a una concepción cristiana de la existencia, conducente a la mencionada «redención» y que en el fondo prevalece sobre la anterior. Admite Unamuno que de la estructura económica brotan los restantes aspectos de la vida social, pero en la jerarquía de fines no son «los únicos ni aun los

supremos». Según resume en otro artículo de diciembre de 1895:

> El socialismo no es económico solo, abarca los aspectos todos de la vida, no es dogma suyo ni mucho menos que el fin económico sea el supremo, lo repetimos, pero tira derechamente a la revolución económica, seguro de que todo lo demás se nos dará por añadidura.
>
> Y es que, como en la constitución económica reposa la injusticia radical, combatirla es combatir por el reino de Dios y su justicia.

O como afirma en otro artículo, de febrero del mismo año:

> Lo pasado bien pasado está, ya no vuelve. El presente estado es triste y lleno de miserias, pero de él saldrá la redención. Hay que tener fe, fe en la verdad, fe en el proceso económico y social, por su fuerza interna, en virtud de su íntima naturaleza, a pesar de los hombres, llevará a la sociedad a una nueva era.

En este breve momento de encuentro, es una mentalidad de signo religioso lo que sirve de fondo a la adscripción socialista. En carta a *Clarín,* siempre de 1895, Unamuno reconoce su misticismo, pero éstas —sus tendencias místicas— «van encarnando en el ideal socialista». «Sueño —añade— con que el socialismo sea una verdadera reforma religiosa cuando se marchite el dogmatismo marxiano y se vea algo más que lo puramente económico.» Claro que por el momento esta propensión religiosa era compatible con un esquema muy definido de estrategia socialista, siempre que de los análisis de *El Capital* se pasara al primado de la consigna de unidad proletaria que cierra el *Manifiesto comunista.* Es lo que expone en «Las fuerzas motrices en el movimiento socialista», ensayo publicado en *Der Sozialistische Akademiker,* cómo no, en 1895. La concentración obrera es el supuesto del triunfo del ideal socialista, resultando de su propia dinámica de formación el perfil de su finalidad, «la organización socialista de la sociedad humana», fruto

de «la conciencia colectiva» de los trabajadores. A esa dinámica propia deben contribuir los intelectuales, no sólo analizando los procesos económicos y «la situación del pueblo», sino asumiendo una tarea subjetiva de integración «en el alma del pueblo» (anotemos que no habla de la organización obrera) para «ayudarlo en el parto de la idea socialista». «Sólo del íntimo enlace de la *intelligentzia* socialista con todo el proletariado puede desarrollarse la idea socialista, el ideal de la humanidad.»

No es éste el lugar para reconstruir una vez más la ruptura de esa vinculación, por lo que a Unamuno se refiere, en el invierno de 1896-1897[28]. Las razones de fondo, que siguen a la preocupación dominante de búsqueda de Dios, son expuestas en una nueva colaboración en *Der Sozialistische Akademiker*, «El socialismo en España», de septiembre de 1897. Aquí Unamuno reprocha a los socialistas españoles el tono enconado de sus críticas, «un fastidioso anticatolicismo e irreligiosidad», el desinterés hacia los poblemas agrarios, la oposición al republicanismo y la excesiva disciplina. El socialismo podría desarrollarse en España, según Unamuno, si se liberase de ideas extranjeras y «cuando desee estudiar algo más los sentimientos tradicionales religiosos y sociales». Era una declaración de apartamiento, y también una confesión de fracaso, en la experiencia de pedagogía política emprendida desde Salamanca durante los tres años anteriores.

La adhesión de Unamuno al movimiento socialista fue una tormenta de verano. Al término de su protagonismo escondido en *La Lucha de Clases*, las aguas del socialismo español estaban tan quietas como siempre, y ni siquiera el ensayo de *La Nueva Era* había de cambiar las cosas. Al

[28] Rafael Pérez de la Dehesa, *Política y sociedad en el primer Unamuno, 1894-1904*, Madrid, 1964. Ver también Carlos Blanco Aguinaga, *Juventud del 98, op. cit.*; Dolores Gómez Molleda, *Unamuno socialista*, Madrid, 1974.

hacer balance algún tiempo después, Ramón Carande podía constatar que las polémicas entre marxistas ortodoxos y heterodoxos en torno al cambio de signo apenas calaron en España[29]. Es una apreciación que resulta comprobada por los trabajos de A. Robles Egea sobre la recepción de Bernstein en nuestros medios intelectuales, tanto socialistas como burgueses. De aparecer, Bernstein era tomado en consideración por lo que suponía de refutación del carácter científico del pensamiento de Marx. Es lo que sucede en el episodio más conocido, por la relevancia literaria de sus protagonistas: las palabras que Azorín pone en boca de Olaiz (Pío Baroja) sobre la importancia de la revisión de Bernstein: «ha demostrado Bernstein que las afirmaciones de Marx no tienen el carácter de seguridad y de certeza que se les ha querido asignar». Claro que tanto Azorín como Baroja allegaban el agua para su propio molino. El autor de *La voluntad*, por su transformismo conservador. Baroja, por el disgusto que siempre experimentó hacia el marxismo. En *El tablado de Arlequín*, se autodefinirá: «He sido un curioso del socialismo. No he estudiado gran cosa de sus doctrinas, porque su parte científica me ha sido repulsiva»[30].

En la obra que acabamos de citar, Baroja extendía a continuación sus críticas contra los intelectuales krausistas, y en concreto, contra los «genios soporíferos de la Universidad de Oviedo». Uno de ellos, Adolfo Posada (1860-1944), da pruebas en su libro *Socialismo y reforma social* (1904) de la mezcla de curiosidad hacia el socialismo y de propensión crítica respecto de Marx que comienza a apuntar en los intelectuales reformistas. Por un lado está su adhesión al principio de que debe lograrse

---

[29] Ramón Carande, prólogo a Tugan Baranowski, *Los fundamentos del marxismo*, Madrid, 1915.

[30] Pío Baroja, «El tablado de Arlequín»; *Obras Completas*, tomo V, Madrid, 1948, p. 16.

una más justa distribución de los bienes humanos, lo que explica el interés hacia el socialismo. Por otro, se encuentra la exigencia de desmontar los planteamientos revolucionarios de Marx. Tras una exposición reveladora antes de la lectura que de la comprensión de una serie de autores socialistas o conocedores del socialismo (ejemplo, Pareto), Posada rechaza las que considera piezas centrales del planteamiento marxista: la teoría del valor, la lucha de clases y el materialismo histórico. «Llevado por cierta hostilidad de principio al marxismo —ha escrito sobre él C. Serrano—, pero, sobre todo, por la lógica de algunos de sus comentarios de referència, no evita siempre los escollos de las simplificaciones abusivas»[31]. Hay que tener en cuenta que Posada participa del armonismo krausista y tiende a analizar las relaciones sociales desde un enfoque ético que rechaza el principio marxiano de la contradicción y lleva por otro lado a propiciar la reforma social. El libro era signo tanto de una sensibilidad como de una resistencia.

A pesar de todo, conforme avanza la primera década del siglo se intensifica la atracción que por el socialismo sienten los jóvenes intelectuales. Las limitaciones del movimiento organizado le hacían poco amenazador, desde el ángulo del conflicto de clases, y su honestidad y disciplina le presentaban en cambio como un islote de rigor político en la España de Maura y de Lerroux. Es hacia 1907 cuando se reúne en el Ateneo de Madrid un grupo de jóvenes que juzgan conveniente organizarse al modo de los fabianos ingleses, a modo de grupo exterior de apoyo a un PSOE al cual admiran por su moralidad. Entre los componentes del grupo figuran Manuel Núñez de Arenas, Constancio Bernaldo de Quirós, José Ortega y Gasset, Leopoldo Palacios y Rafael Urbano. De esa

[31] Carlos Serrano, «Socialismo y reforma social (a propósito de un libro de Adolfo Posada)», *Estudios de Historia Social*, núms. 40-41, 1987, p. 267.

simiente nace en 1910 la Escuela Nueva, cuyo acto de constitución tiene lugar en enero del siguiente año. Era un «centro cultural» destinado a atraer a todos aquellos que no fueran antisocialistas, por un lado, y, por otro, que temiesen dar el paso de ingresar en el PSOE. Escuela de formación obrera y círculo de captación: «Entren en la escuela —sugiere Núñez de Arenas—, y a poco, fortaleciendo su fe, averiguando el mecanismo interno del Partido, ingresarán en él.» Por este cauce tiene lugar la recuperación de Jaime Vera y también la incorporación de Julián Besteiro a la militancia socialista.

También hubo quien tomó parte en la aproximación pero prefirió quedar fuera. Es el caso de José Ortega y Gasset (1883-1955), que entre 1908-1912 desarrolla una intensa labor de reflexión sobre el papel que el Partido Socialista puede jugar en España como agente de modernización del país. Tiene ante sí el ejemplo de la socialdemocracia alemana, y con él la figura de Lassalle, así como el prestigio bien ganado por los socialistas españoles en un medio político marcado por la degradación. Por eso durante algún tiempo gira en torno al partido obrero, hasta reconocer la incompatibilidad entre su perspectiva sansimoniana, de una acción de clase orientada por una minoría intelectual en sentido nacionalizador, y el contenido internacionalista y de lucha de clases que aún prevalecía en el discurso del PSOE. Precisamente la conferencia que el propio Ortega pronuncia en la Escuela Nueva sobre Lassalle en 1912 señala la ruptura. El socialismo de Ortega supone una crítica del capitalismo por la incapacidad de éste para generar aristocracias. Nada había en tal concepto que coincidiera con las propuestas de Pablo Iglesias y sus seguidores, demasiado preocupados por lograr una avance para sus organizaciones antes que abordar la tarea de nacionalización supraclasista que les fijaba el filósofo. En su «Miscelánea

socialista», publicada en *El Imparcial* entre septiembre y octubre de 1912, explica Ortega cómo asistía «con sincero fervor» a los congresos del PSOE, pero confiesa no poder aceptar «su interpretación histórica y política». De aquí la imposible convergencia. Ortega apuesta por «la nacionalización del socialismo», esto es por el abandono de Marx, del internacionalismo y de la lucha de clases. «El día que los obreros españoles —concluye— abandonaran las palabras abstractas y reconocieran que padecen, no sólo como proletarios, sino como españoles, harían del partido socialista el partido más fuerte de España. De paso harían España.» Ortega inicia entonces un distanciamiento cada vez mayor, partiendo de lo que él llama «una crítica amorosa».

En las antípodas se sitúa el resultado de otra aproximación intelectual, la de Julián Besteiro (1870-1940), hombre de formación krausista y procedente de una militancia republicana. Para Besteiro, no existen obstáculos en cuanto a la convergencia entre intelectuales y PSOE, conforme explica a los lectores de *Vida socialista* por los mismos días en que confirma su divorcio Ortega, en octubre de 1912. Es preciso que el intelectual asuma el obrerismo, reconociendo que «el alma del Socialismo no es el alma de la Universidad; es el alma del taller». El buen éxito de semejante actitud se probará con su ascenso hacia puestos de dirección en el PSOE. Nunca tendrá problemas para conjugar los dos planos separados de su labor universitaria y de la militancia en el vértice socialista.

También es ésta la coyuntura en que ingresa en el socialismo Luis Araquistain (1886-1959), más tarde mentor de Francisco Largo Caballero y protagonista de la «marxistización» doctrinal de 1934 a 1936. Pero por el momento Araquistain es uno más que siente la iniquidad del sistema político de la Restauración, la debilidad del republicanismo y una aspiración difusa hacia la justicia

social. Nada de preocupaciones teóricas, y menos de estudio de Marx. «El principio de mi socialismo —explica en carta a Unamuno, de 30 de julio de 1912— es esta injusta e inicua repartición de cosas que impera en el mundo.» En otra carta anterior al filósofo bilbaíno, en octubre de 1909, había juzgado que la era de la crítica demoledora, encarnada por Costa, Baroja y el propio Unamuno, había cumplido ya su tiempo, abriéndose una etapa de construcción donde el socialismo era la única «medida transitoria» que se le ocurría para arreglar las cosas en la política española.

Por eso, cuando Araquistain desempeñe entre 1916 y 1922 la dirección del semanario *España*, sus referencias serán la obra de Costa y la psicología de los pueblos, nunca Marx. La lucidez de las críticas contra el sentido autocrático del régimen de la Restauración desemboca en la propuesta de una «revolución blanca», donde el nuevo régimen emerja sin violencia del vacío creado por el desplome del precedente. No hay contenidos de clase en semejante perspectiva, aun cuando «las asociaciones obreras» reciban el papel de protagonistas en la tarea de lograr que la transformación tenga lugar ordenadamente. Araquistain está aún dentro de los límites de un proyecto de modernización política para España.

Cuando las expectativas de renovación se agoten, en 1920, Araquistain reúne un montaje de sus artículos anteriores en el libro *España en el crisol*. Su primer capítulo es bien explícito en cuanto a la metodología seguida: «Decadencia del carácter español». Y se abre con una revisión de Costa. Para entonces, además, al agotamiento de la esperanza de cambio se había sumado la perturbación procedente de Rusia en 1917. El camino de articulación de socialismo y democracia en el interior del PSOE parecía cegado y de fuera llegaba un fogonazo difícilmente comprensible. No es extraño que esta primera etapa socialista de Araquistain se cierre con el

abandono temporal de la militancia en el PSOE en el año de la escisión comunista, 1921. También Ortega acusaba el golpe, con el profundo repliegue ideológico de *España invertebrada*. A partir de 1917 la tensión entre conservadurismo y modernización se veía sustituida por el movimiento pendular entre agitación revolucionaria y orientación autoritaria de las clases dominantes. Lógicamente, los medios obreros y sus portavoces ideológicos reflejaron asimismo la definición de la nueva coyuntura, mucho más conflictiva que la precedente.

4. El impacto de Octubre

La Revolución de 1917 en Rusia coge desprevenido al socialismo español. En medio de las agrias polémicas suscitadas desde 1914 entre aliadófilos y germanófilos, con los progresistas hispanos escorados del lado de los primeros, el proceso revolucionario en Rusia se presentaba como algo inesperado y perturbador de cara al resultado de la contienda. Nadie había pensado que Rusia tomase la iniciativa de las transformaciones sociales. Como ha resumido un buen conocedor del período: «No es de extrañar que los sucesos de Octubre en Rusia no se entiendan desde los presupuestos políticos del socialismo español, y que Pablo Iglesias y *El Socialista* afirmen que "Rusia está madura para la democracia, pero no para el socialismo", que "las noticias que recibimos de Rusia nos producen amargura. Creemos sinceramente que la misión de ese gran país era poner toda su fuerza en aplastar el imperialismo germánico" [...]. Elevados y respetables son los ideales que han inspirado a los realizadores de este último movimiento. Pero también inoportunos, y acaso por inoportunos, funestos»; «no estimamos duradera la perturbación que hay en

Rusia»[32]. Las citas de C. Forcadell nos remiten a la enorme distancia que existía en ese momento histórico entre el pensamiento socialista español y una praxis revolucionaria. Una distancia que percibían también los observadores más atentos, con las consiguientes perturbaciones a la hora de articular la estimación de los sucesos de Rusia con la realidad del movimiento obrero español. Dicho en pocas palabras, pensando en el PSOE socialismo equivalía a reformas y a evolución; quedaba la imagen revolucionaria como patrimonio del anarquismo. En este punto coinciden temporalmente los propios anarcosindicalistas, los comentaristas políticos de *ABC*, intelectuales socialistas como Luis Araquistain, para quien en Rusia triunfaba Bakunin y no Marx. La CNT se adhiere a la Revolución rusa, por contraste con la desconfianza que prevalece en Pablo Iglesias y sus seguidores más próximos.

Ahora bien, una cosa era el vértice socialista y otra los militantes. Para muchos de ellos, la puesta en práctica del ideal redentor cambiaba totalmente los datos de su militancia política. Lo recuerda uno de los primeros militantes del PCE, el asturiano Amaro Rosal, evocando momentos de adolescencia en la taberna asturiana familiar, y lo describe con toda claridad Dolores Ibárruri en su autobiografía *El único camino:*

> El corazón me dio un vuelco. Corrí a la calle a comprar el periódico. El vendedor no me lo quiso cobrar. Sabía que mi marido estaba en la cárcel.
>
> —Toma y alégrate —me dijo—. En Rusia ha estallado la Revolución Socialista.
>
> —Cogí el periódico y un gran titular se metía por los ojos: *Los bolcheviques han tomado el poder en Rusia* [...].

32 Carlos Forcadell, «Crisis de la II Internacional y de la creación del PCE» en *El marxismo en España,* Madrid, 1984, pp. 208-9, ver también del mismo autor *Parlamentarismo y bolchevización,* Barcelona, 1978.

Instintivamente sentía que algo grande, inconmensurable se había producido. Y mi pensamiento se fijaba allí, en aquel país tan lejano y, desde entonces, tan próximo a nosotros.

Había nacido el mito de Rusia, y con ello el impulso para la formación del partido comunista español. Pero Rusia seguía estando muy lejana, y pronto las noticias desfavorables enfriaron el entusiasmo inicial. Muchos socialistas participaran en la escisión comunista, pero pocos quedan en el nuevo partido. No hay reflexión alguna que merezca el nombre de comunista en la España de 1920. Si cuajó en alguna parte el llamado «trienio bolchevique» en el plano ideológico, fue en la formación de una apretada mentalidad contrarrevolucionaria.

A falta de reflexiones teóricas, son los libros de viajes, como ha hecho notar D. Ruiz, los que sirven de termómetro para registrar la huella del fenómeno soviético. Del lado comunista, destaca la crónica del veterano Isidoro Acevedo, *Impresiones de un viaje de Rusia* (1923), donde son reseñados los logros de la revolución frente a una propaganda internacional claramente adversa. En un período de reflujo, como advertía desde Moscú el ex cenetista Andrés Nin a sus corresponsales españoles, se trataba de mantener a toda costa la opción prorrevolucionaria.

El siempre viejo Acevedo (1867-1952) escribe su libro con un espíritu combativo, dispuesto a demostrar que en Rusia no hay hambre, que la NEP no representa una capitulación ante el capitalismo y que el régimen de los soviets cuenta con un sólido apoyo popular, puesto de relieve en las grandes manifestaciones de respaldo a la gestión revolucionaria. Iba a buscar la Verdad, con mayúscula, y la encuentra:

¡Hombres de corazón que buscáis la Verdad! Apartad vuestra mirada de Occidente, donde las codicias del capitalismo han abierto, en

una guerra horrorosa, ocho millones de tumbas y herido y mutilado en la flor de la edad a doce millones de hombres; no busquéis la Verdad en esta zona del planeta, sembrada de ruinas espirituales más dolorosas aún que las materiales producidas por la hecatombe. Si queréis la Verdad, dirigid la mirada hacia Oriente. Por allí apunta, como el sol. En aquel horizonte veréis brillar la Verdad en la estrella roja, en la estrella simbólica que hoy ilumina a Rusia y pronto iluminará a toda la tierra.

Con toda su carga de ingenuidad, el elogio de Acevedo constituyó un adelanto de lo que será en la siguiente década la literatura hagiográfica de viajes sobre el país de los soviets. Pero al iniciarse los años veinte, las estimaciones se encontraban aún divididas y ni visitantes socialdemócratas (como Fernando de los Ríos, ni anarcosindicalistas como Angel Pestaña) estaban dispuestos a hacer concesiones a un proyecto ideológico que se enfrentaba directamente a sus enfoques doctrinales.

En el campo socialista la iniciativa corresponde al catedrático Fernando de los Ríos (1879-1949), cuya desconfianza ante cuanto sucede en Rusia se agudiza a partir del viaje efectuado en el segundo semestre de 1920. Apoyándose en los datos recogidos elabora el dictamen que publica *El Socialista* de 19 de enero de 1921. Su rechazo del bolchevismo es inequívoco y se basa en la falta de libertad que caracteriza al nuevo régimen en construcción: «El segundo Congreso de la Internacional ha significado la conversión de los partidos en sectas, y de la doctrina socialista en dogma articulado. Si con anterioridad y posterioridad a los Congresos no cabe crítica, sino obediencia ciega, justo sería decir que tales asambleas tienen más de Concilios que de Congresos, y a sus acuerdos, más bien que este nombre, les convendría el de cánones.» Esta inteligente apreciación de lo que representaba el modo de hacer política comunista le lleva a diseñar una alternativa. Si el comunismo es despótico, frente a él surge la existencia de un proyecto socialista

fundado en el reconocimiento de que es justamente el capitalismo el que restringe y anula las libertades democráticas. Sus impresiones sobre el Congreso de las *trade-unions* británicas, recogidas en *El Socialista,* de 24 de noviembre de 1919, completan el cuadro. El socialismo tiene como contenido político la ampliación de la libertad, y por ello puede escribir respecto de las nociones de libertad y democracia que, lejos de ser residuos de la ideología burguesa, «no son ni burguesas, ni proletarias, sino humanas; son ideas eternas, ideas matrices de nuestra civilización y de las que jamás podrá abjurar». Por eso dibuja la divisoria entre el modelo soviético y las fórmulas que siguen «en estos últimos tiempos los pueblos más capacitados de Europa». Y por eso mismo al informar al Congreso extraordinario del PSOE, en abril de 1921, no escatima las calificaciones negativas frente al hecho ruso. La represión lo domina todo y la policía se encuentra incluso por encima de Lenin. No hay razón alguna, concluye, para imitar cuanto allí sucede.

La idea que bulle constantemente en la cabeza de Fernando de los Ríos en este período es la que sirve de base a la redacción de *El sentido humanista del socialismo* (1926). La expondrá, siempre en abril de 1921, con motivo de una conferencia pronunciada en la Academia de Jurisprudencia. No hay que destruir la libertad en el socialismo, sino todo lo contrario. Es una orientación que por lo demás comparten otros prohombres socialistas que escogen su puesto frente a la marea en ascenso del comunismo. Desde una formación intelectual muy diferente, alejada de cualquier premisa universitaria, el dirigente bilbaíno Indalecio Prieto (1883-1962) encuentra necesario proclamar la conciliación entre socialismo y liberalismo, algo que hubiera puesto los pelos de punta al primer Iglesias, pero que ahora *el Abuelo* estaba en condiciones de suscribir. En una conferencia pronunciada en la emblemática Sociedad «El Sitio» de Bilbao, y en

fecha tan significativa como los días finales de marzo de 1921, Prieto alza bandera de «socialista a fuer de liberal». Abiertamente, Prieto, poco amigo de disquisiciones intelectuales, se apoya en Jean Jaurès y en el legado de la Revolución Francesa. El socialismo era la realización de la libertad —económica y política—, y una dictadura definitiva como la de Moscú representaba la negación del socialismo. La conferencia de Prieto se cerraba con un vibrante elogio de la libertad, que marca un punto de inflexión inesperado en la trayectoria del pensamiento socialista español:

> La idea de libertad es superior a la idea de patria; la idea de libertad es superior a la idea de socialismo; cuando la patria o cuando el socialismo niegan la libertad, desaparecen los justos títulos que puedan tener para nuestro respeto. La libertad ante todo; el socialismo como un medio para consagrar la libertad. [...] Socialismo, sí, pero para la libertad, como un medio para la libertad, a la cual nos hemos de entregar todos...

En apoyo de sus tesis, Prieto citaba un episodio que habría de hacerse famoso: la visita de Fernando de los Ríos a Lenin, y la pregunta de éste: «Libertad, ¿para qué?» Tal será el núcleo del libro donde De los Ríos hace balance de su estancia en la sociedad revolucionaria, *Mi viaje a la Rusia sovietista,* cuya redacción completa en Granada, en junio de 1921. La raíz kantiana de sus reflexiones queda clara desde las páginas del Prólogo: «el socialismo era un imperativo moral que arrancaba de la entraña del problema del hombre».

La imagen transmitida es la de un mundo sórdido donde el partido comunista aplica métodos dictatoriales con el fin exclusivo de conservar el poder. La descripción del catedrático granadino sitúa la imagen rusa en los antípodas del porvenir venturoso con que soñaban Dolores Ibárruri e Isidoro Acevedo:

Petrogrado, aún más que Moscú, da la sensación de una catástrofe. Las casas parecen amenazar ruina, a juzgar por el aspecto externo; la calles están ocupadas en la parte central por grandes montañas de leña, custodiadas por soldados; circulan tranvías abarrotados de gente, que paga una insignificancia, y una multitud, casi andrajosa, macilenta y triste, llena las calles a la hora en que cesa el trabajo.

No cabía encontrar elemento alguno de ejemplaridad en la vida «sovietista», aun cuando reconozca estar «ante un régimen que ha intentado meter un arado de desfonde en la realidad histórica» y «que pone un empeño vigoroso y noble en fomentar cuanto a la cultura concierne». En la Rusia de Lenin no hay libertad política, ni de expresión, y sólo existe la dictadura implacable del partido comunista. La minoría, «la vanguardia consciente», se ha impuesto al proletariado. Además, el maximalismo en el terreno económico ha conducido al fracaso. A pesar de la amplitud del rechazo, la conclusión de Fernando de los Ríos, siempre sustentada en Kant, es benévola, esperando que la revolución se encamine a «la comunidad de hombres libres en una sociedad económica disciplinada».

La posición socialista de Fernando de los Ríos en los años veinte descansa así sobre dos pilares muy sólidos. El primero es la actitud crítica hacia el socialismo revolucionario, tanto en su plasmación concreta —la Rusia de los soviets— como en sus fundamentos teóricos, las propuestas de Marx. Este habría escrito en una época en que «no existían las instituciones políticas democráticas sino de modo balbuceante», faltaba el desarrollo industrial y, por supuesto, el socialismo no alcanzaba a participar en los gobiernos. Por eso el pensamiento de Marx no se ajustaba a la nueva época. El segundo es la confianza en que el socialismo sea capaz de superar los obstáculos impuestos por la sociedad capitalista a la exigencia de un humanismo que alienta la civilización europea desde el Renacimiento.

Este enfoque resulta desplegado en las páginas de *El sentido humanista del socialismo*. Ya en la dedicatoria las bazas del autor quedan al descubierto: el objetivo de libro consiste en mostrar «la íntima unidad orgánica que forman el sentido humano de la libertad y las exigencias cardinales de Justicia que alimentan la corriente espiritual del socialismo». De ahí que la crítica frente al capitalismo tenga lugar por su negación del humanismo. Es una oposición filosófica e histórica. De los Ríos critica en el capitalismo su individualismo posesivo: «egoísmo individual e ilimitación del apetito posesorio era su numen». El resultado es una situación cada vez más amenazadora de guerra entre los individuos y entre los Estados, que culmina en la tendencia al imperialismo económico financiero y en el militarismo. Frente a ello surge el socialismo, que a su vez ha de superar los planteamientos estrictamente económicos y buscar sus raíces en «la valoración humana». Por lo mismo la teoría de Marx conserva sólo un «valor relativo» al haber sido «superada hoy científicamente aquella época». Y tampoco cabe admitir la lucha de clases: la existencia del conflicto no debe llevar a su perpetuación, negadora de lo humano. La superación reside en el socialismo humanista, de contenido inequívocamente democrático:

> El socialismo ha de ser un movimiento que vaya de dentro a fuera, del interior de los espíritus al exterior social, obra de adhesión, no de imposición; de ahí su esencia liberal; ha de representar además la florescencia más o menos rápida de la colaboración voluntaria de la mayoría, y por eso ha de fundarse en la democracia.

Desde tales premisas, cabía dibujar una perspectiva claramente socialdemócrata frente a la Dictadura de Primo de Rivera y apoyar más tarde, también sin reservas, la colaboración socialista dentro del régimen republicano. La principal limitación política de Fernando de los Ríos residía en el nivel en que se situaba su discurso,

difícilmente accesible a sus destinatarios socialistas de la época. Hay una célebre crónica de John dos Passos en *La Lucha,* donde ese abismo en el lenguaje y el estilo queda señalado y otro tanto sucede con la entrañable coplilla que le dedica Federico García Lorca por su calidad de «padre del socialismo de guante blanco». La acogida oficial otorgada al libro por *El Socialista* fue asimismo crítica.

En la vertiente opuesta, la tradición obrerista del PSOE y de la UGT está reflejada en los escritos de Francisco Largo Caballero (1869-1946), radical más tarde, pero por el momento defensor de posiciones moderadas. El reformismo legalista queda expresado en la serie de artículos de *El Socialista,* redactados en plena crisis de la escisión. Caballero fuerza las citas de Marx para justificar el objetivo de las reformas concretas. Confía en el resultado de la presión sobre el Estado y en la línea pablista consistente en insistir sobre la educación y organización de los trabajadores. Por eso mismo, llegada la Dictadura, es partidario de mantener la presencia obrera en organismos oficiales y él mismo se convierte en emblema de una aceptación que será calificada como colaboracionismo. En 1924 publica su libro *Presente y futuro de la Unión General de Trabajadores,* donde rechaza toda perspectiva de apartamiento de «las posiciones tomadas en gran número de entidades oficiales», ya que eso supondría renunciar al deber de vigilancia de los derechos obreros. Además, esa participación, incluso en la Organización Corporativa Nacional, permite formar los cuadros que en su momento puedan «organizar la producción y el trabajo de acuerdo con nuestros principios ideológicos» (artículos en *El Socialista*, marzo de 1927). Es una óptica radicalmente distinta de la expresada por De los Ríos, que ha podido ser calificada de vía corporativa (S. Juliá) y que margina el tema de la democracia. Respondía a la posición oficial del socialis-

mo en la era primorriverista y como tal se ganará las más agrias censuras.

5. CRÍTICA Y REVOLUCIÓN

La depresión socialista de los años veinte pone de relieve una vez más el desfase entre el movimiento obrero catalán y el del resto de España. El malestar intensifica la intransigencia centralista en el PSOE (con Indalecio Prieto y Antonio Fabra Ribas como portavoces) y el resultado es la segregación de los socialistas catalanes en la segunda mitad de 1923. La Unió Socialista de Catalunya aspiraba a ser «la fracción catalana del socialismo universal» y, a pesar de sus cortas bases, contaba con buenos teóricos como Rafael Campalans (1887-1933) y Rafael Serra i Moret (1884-1963). Como presidente figuró Gabriel Alomar. La estrategia definida por la USC, estrictamente socialdemócrata, aspiraba a reunir frente a la Dictadura a las izquierdas catalanas, partiendo de la construcción del frente único obrero. Sin audiencia para sus propuestas, llega a ser dada por muerta desde las filas socialistas, para reaparecer, siempre como fuerza prestigiosa pero minoritaria, a partir de 1930.

Los artículos de Campalans en la primera etapa de USC, luego recogidos en el libro *Política vol dir pedagogía* (1933), insisten sobre la vía evolutiva para el fortalecimiento de una alternativa socialista fundada en la alianza de intelectuales y trabajadores. La libertad y la democracia son intangibles. Es un socialismo de inspiración republicana, con un punto de referencia insoslayable en Pi y Margall, que pone el acento sobre la emancipación del individuo. De ahí la renuncia explícita a la utopía y la búsqueda de ejemplos concretos, como Suiza, donde pueda estudiarse la convivencia entre distintas na-

cionalidades, frente al despotismo destructor de los Austrias y los Borbones. La propuesta excluye todo apresuramiento:

Es fàcil cosa teoritzar idil·licament sobre la Societat futura i més fàcil encara exaltar les ànimes simples evocant l'eterna «imminència» de la Revolució Social. Però no ho és tant, mostrar una ruta raonable pel trànsit de l'avui miserable al demà somniat. A nosaltres, els socialistes, aquesta direcció ens sembla molt clara: Primer, consolidar i realitzar la democràcia política. Segon, el nostre poble en marxa vers la democràcia econòmico-social.

En la misma línea se mueve Rafael Serra i Moret, quizás la personalidad política más consistente de la Unió, cuya *Ponència* redacta en 1923. Serra i Moret ve en el marxismo un simple instrumento analítico y admira al laborismo británico. Piensa en la necesidad de conseguir la liberación nacional de Cataluña, entendida como nación («microcosmos dotat de vida i de sentit») y el federalismo como cauce que permite conciliar el reconocimiento de la personalidad nacional con un régimen supranacional, primero europeo, luego universal. Particularismo y universalismo se concilian. «La Unió Socialista de Catalunya és el fruit legítim d'aquesta terra i aspira a florir en el jardí multicolor de l'Internacional Socialista», apunta el texto constituyente de la USC en 1931. El socialismo se justificaba por la defensa de las reivindicaciones de los trabajadores, pero con exclusión de toda propuesta coercitiva. Para Serra i Moret, la revolución social es el exterminio de la violencia, sumado al imperio pacífico del derecho y de la razón natural. Por lo mismo, la revolución que cabe propiciar es la política, con la consecución de la democracia que ampare una política de reformas sociales. El socialismo es visto como la realización progresiva de la libertad.

Pero la especificidad catalana no sólo se expresaba en sentido diferencial respecto del PSOE en términos so-

cialdemócratas. Cabía también acentuar el rechazo de una «política obrera» juzgada como centralista e inoperante, buscando las soluciones más radicales, auspiciadas por la Revolución rusa, desde las cuales ensayar una captación de la CNT es lo que intenta por espacio de una década, entre 1923 y 1933, Joaquín Maurín (1896-1973), fugaz secretario del Comité Nacional de la Confederación y más tarde dirigente y expulsado del PCE, del que pasa a crear una formación peculiar de comunismo heterodoxo, el Bloc Obrer i Camperol. En ese trayecto Maurín desarrollará una intensa labor de crítica y de propaganda políticas.

Puesto a reorganizar el mapa de las organizaciones obreras en España, Maurín vuelca su crítica contra las organizaciones dominantes en la España de la Dictadura, por considerarlas obstáculos a la constitución de un obrerismo auténticamente revolucionario, capaz de seguir el ejemplo ruso, que dibujará con trazos sorelianos en su primer libro *El sindicalismo a la luz de la Revolución rusa* (1922). A esta actividad crítica responden el folleto *L'anarchosyndicalisme en Espagne* (1924) y el libro *Los hombres de la dictadura* (1930), donde Pablo Iglesias era clasificado entre los responsables de que España sufriera el régimen dictatorial.

Aplicando un criterio economicista, Maurín distinguía entre la capital efectiva del país, Barcelona, y la oficial, Madrid: surgido de esta última, «la capital en el desierto», el socialismo de Pablo Iglesias supuso el triunfo del oportunismo y de la colaboración de clases de signo reformista. «No comprendió jamás —resume con talante condenatorio— que el problema de España no consistía en transformar la aristocracia obrera de Madrid en directora del proletariado, sino en conquistar totalmente las zonas industriales.» Iglesias fue un estrecho obrerista, contrarrevolucionario y, finalmente, «aceptó la colaboración con la dictadura». En suma, marcó negativamente

al socialismo español, convirtiéndole en una pieza subordinada a la burguesía.

El interés de la crítica de Maurín surgía del enlace establecido con la evolución histórica de España. Si *Los hombres de la dictadura* se cerraba con una reflexión sobre la monarquía como clave de bóveda del atraso de una sociedad española aún marcada por las supervivencias feudales, *La Revolución española* (1931) plantea el tema de la incapacidad de la burguesía, marcada por el atraso y, por consiguiente, destinada a fracasar en su intento de conseguir una transformación democrática del país. Esta queda entonces en manos de la clase obrera, así como la tarea de la revolución socialista, que corresponde al proletariado, afectado él mismo por la falta de un partido revolucionario. Entramos en un terreno de resonancias leninistas, donde Maurín se moverá constantemente, oscilando entre el mimetismo respecto del patrón bolchevique y la lucidez en su capacidad para apreciar los cambios en la política republicana: «La revolución democrática —formula— que ha sido retardada por la burguesía, no podrá triunfar más que con la toma del poder por el proletariado. Además, de la revolución democrática a la revolución socialista no hay separación cuando el Poder pasa a la clase trabajadora.» Paralelamente, por el citado componente realista de su pensamiento, será sensible al avance del fascismo, con lo que el partido socialdemócrata pasa a convertirse en 1933, de obstáculo principal contrarrevolucionario, a componente necesario del frente único antifascista por el vértice, la alianza obrera. Con ello creía Maurín haber descubierto de paso al sujeto histórico con el cual superar la fragmentación política de los trabajadores en España. De aquí la reelaboración de las perspectivas revolucionarias en *Hacia la segunda revolución* (1935).

La doble crítica, del anarcosindicalismo y del socialismo, es también uno de los puntos fuertes de la propa-

ganda doctrinal de otro grupo comunista heterodoxo, próximo éste a Trotsky, y surgido también en Cataluña, la izquierda comunista de Andrés Nin (1892-1937). Tras trabajar en Moscú dentro de la Internacional Sindical Roja, y haber ocupado como Maurín fugazmente la secretaría de la CNT, Nin desarrolló una intensa labor de difusión teórica de sus posiciones, dirigiendo un grupo radical, la Oposición Internacional en España (luego Izquierda Comunista), que acaba fundiéndose en 1935 con el Bloc de Maurín para dar vida al Partido Obrero de Unificación Marxista (POUM). En esa tarea encontrará como colaborador a uno de los primeros militantes comunistas de Madrid, Juan Andrade, también activo propagandista y crítico de la socialdemocracia en el libro *La burocracia reformista en el movimiento obrero* (1935). Ambos son los principales redactores de la revista *Comunismo* (1931-1934), cuyas censuras al PSOE alcanzaron notable eco entre los jóvenes socialistas. Andrade acentuaba al máximo el esquematismo propio de la corriente: «La correlación de fuerzas en la revolución de cualquier país europeo es ésa: burguesía, socialistas y comunistas, fuerzas que quedan convertidas en dos frentes: burguesía y socialistas de un lado, comunistas de otro. En la próxima revolución social, la representación del proletariado la llevará en las batallas su vanguardia, el partido comunista.» Por su parte, Nin era aún más tajante que Maurín. El eje argumental de su folleto *El proletariado español ante la revolución* (1931) declaraba que la revolución democrático-burguesa sólo podría realizarse en España mediante la dictadura del proletariado. El reformismo socialista era un simple obstáculo que no merecía ser considerado teóricamente. Por eso rechaza el «socialismo». En realidad, el planteamiento revolucionario de Nin, inspirado en la secuencia soviética de 1917, es muy esquemático y repite una y otra vez los principales argumentos, desde abril de 1931 y mayo de 1937. Ve

en «las masas», en el proletariado español, una fuerza objetivamente revolucionaria que sólo espera la llegada un partido-vanguardia de tipo bolchevique para desplegar su potencial de lucha mediante la conquista del poder. La fase democrático-burguesa (la República) es sólo una cortina de niebla a través de la cual se percibe la exigencia de la revolución social. Si esto no llega, la culpa es de las fuerzas obreras (el partido comunista oficial, en primer término) que bloquean ese desarrollo necesario.

En su fase izquierdista de «clase contra clase», entre 1930 y 1934, el Partido Comunista de España fundará también su rechazo de la República en la condena del reformismo socialista, condena hecha con un grado máximo de violencia mediante la valoración del PSOE como partido «socialfascista» que debía ser constantemente desenmascarado. Era ésta una posición reflejo de los dictados de la Internacional Comunista, desde Moscú, sin desarrollos propios. Paradójicamente, cuando a partir de 1934 el ascenso del fascismo en Europa, y de la derecha en España, obligue a revisar posiciones, readmitiendo la democracia —lo que da lugar a una brillante serie de reflexiones sobre España del italiano Palmiro Togliatti («Ercoli») entre 1934 y 1939—, el comunismo oficial abandona el modelo bolchevique de toma del poder, al que seguirán apegados miméticamente hombres como Maurín y Nin. Pero todo esto remite a una de las manifestaciones más significativas del panorama político-cultural de la izquierda española en los años treinta: el enorme prestigio alcanzado por la construcción del socialismo en la Unión Soviética y, consecuentemente, del proceso de conquista del poder por los bolcheviques.

6. El espejismo soviético

La explosión de literatura marxista en torno a 1930 se apoya en el proceso de rápido crecimiento editorial que caracteriza a la España del período final de la Dictadura. La prohibición de los libros, la censura de la prensa y la persecución de los intelectuales (Valle-Inclán, Unamuno, Blasco Ibáñez) tienen un efecto *boomerang*, legitimando los contenidos alternativos y las innovaciones. De paso esa actitud abierta responde a las enormes expectativas de cambio económico y social suscitadas por el previsible derrumbamiento del antiguo régimen. Las innovaciones en las formas literarias y en los planteamientos ideológicos precede en este caso al cambio político. J. C. Mainer ha resumido la pléyade de acontecimientos que cabe registrar en el ocaso del régimen primorriverista: apuntes innovadores en *La Gaceta Literaria*, dirección de Ediciones Oriente por el comunista Juan Andrade (con Díaz Fernández, Balbontín, Justino de Azcárate), presencia de César Falcón en Ediciones Historia Nueva (de donde surgirá la revista *Nosotros*), constitución de Editorial Cenit y de Editorial Zeus, colecciones sobre «las nuevas doctrinas sociales» con títulos de Lenin, Kautsky, Trotsky y Kerensky. «La idea de vivir una época de mutaciones definitivas —resume con acierto el mencionado historiador— dio un auge excepcional al libro político de actualidad que se mantendría largo tiempo»[33].

Este estado de espíritu entre los jóvenes intelectuales se había reflejado ya en 1927 con la aparición de la revista *Post-guerra* (1927-1928). Fundada por Rafael Giménez Siles y José Antonio Balbontín, en el fondo de su posición política figuraba el deslumbramiento que los jóvenes estudiantes socialistas experimentaran ante la

[33] José Carlos Mainer, *La edad de plata* (1902-1931), Barcelona, 1975, pp. 272-74.

Revolución de Octubre: «Nos hicimos todos comunistas en el momento mismo en que Lenin logró apoderarse del Kremlin. Veíamos en aquel deslumbrante acontecimiento la aurora de una nueva Humanidad redimida, el comienzo de la verdadera historia humana, según había predicho Marx. Convertimos entonces en una verdadera Biblia inexpugnable el Manifiesto comunista de Marx y Engels»[34]. Ahora el régimen de Primo de Rivera impedía con su censura expresar a las claras ese entusiasmo, pero al mismo tiempo representaba en su tosquedad la mejor prueba de la decadencia burguesa. Era un buen tiempo para pensar en revoluciones.

El programa doctrinal de *Post-guerra* era bien claro, a pesar del ambiente de censura. Son jóvenes intelectuales obsesionados por enlazar con el movimiento obrero y por dar a conocer las noticias deslumbrantes que se derivan del experimento ruso. Por lo mismo, el PSOE les desagrada tan profundamente, que solicitan un cambio de rótulo, por lo manchado que el anterior está ya. Reivindican en consecuencia la figura del gran perdedor en la historia del partido, Antonio García Quejido, y proponen la unidad sindical. El internacionalismo de sus preocupaciones remite una vez más a una celada orientación comunista.

Es el anuncio del marxismo a la hora rusa que se difundirá poco más tarde. Hay que recordar que el experimento soviético adquiere un creciente prestigio en toda Europa al finalizar la década de los veinte. Habían quedado atrás las amenazas iniciales de contagio revolucionario —lo que suscitará la benevolencia de los observadores burgueses: pensemos en *Un notario español en Rusia* (1929), de Diego Hidalgo, editado por Cenit— y también se ha disipado la imagen de hambre y de miseria

[34] Gonzalo Santonja, *Del lápiz rojo al lápiz libre*, Madrid, 1986, pp. 106-7, n. 13.

que hacia 1920 se impusiera por efecto de la guerra civil. Además, el ascenso del mito ruso se veía favorecido por la tradicional inercia de la socialdemocracia española, tan propicia a elogiar los resultados electorales de sus congéneres europeos como parca a la hora de difundir sus experiencias. El esfuerzo de Fernando de los Ríos apenas encontró seguidores, de manera que los principales ideólogos se ocuparon sólo de introducir en el debate las cuestiones inmediatas, sin analizar los cambios que tenían lugar fuera de las fronteras. Como consecuencia, el PSOE se encontró en dificultades para sostener una competencia con ese fogonazo que acompaña al ascenso de la URSS, en cuanto perspectiva deseable de organización eficaz y justa para el futuro de la humanidad. En ese vacío analítico se instala el deslumbramiento ante lo nuevo. Como describe un joven estudiante en una revista de la FUE en 1930: «Rusia ante el mundo ha cambiado su faz. La Rusia vieja de los zares se ha transformado en la Rusia nueva de los Soviets [...]. Si todo ha caído todo ha habido que hacerlo. Y para todo ha habido simiente nueva»[35]. Era la lección de la filmografía revolucionaria de Eisenstein. Y en el reforzamiento de tal actitud intervienen también factores internos, tales como las expectativas de cambio radical que alientan los jóvenes ante el hundimiento de la monarquía. Entre otros muchos nombres, el de Rafael Alberti podría servir como emblema de esa transferencia de las expectativas del cambio político al plano social.

Desde este punto de vista, Rusia aparece como lo radicalmente nuevo. El régimen comunista se ha consolidado gracias a la NEP y de Stalin se conoce sólo la impresión de vigor y el impulso a la planificación. La imagen que transmiten los semanarios de izquierda en 1930-1931, *Nosotros* y *Nueva España,* singularmente el

[35] *Estudiantes,* Granada, núm. 2, nov., 1930.

primero a través de los reportajes de Louis Fischer y otros, es la de una superación constante de dificultades y de asentamiento definitivo de la nueva sociedad. Algo que tiene lugar también en otras latitudes europeas. La planificación deslumbra incluso a personalidades nada favorables a la revolución, como José Ortega y Gasset. «Imagínese —escribía el filósofo en *La rebelión de las masas*— que el "plan de cinco años" seguido hercúleamente por el gobierno soviético lograse sus previsiones y la enorme economía rusa quedase no sólo restaurada, sino exuberante. Cualquiera que sea el contenido del bolchevismo, representa un ensayo gigante de empresa humana.» De repente Rusia encarna para todos la eficacia. Un futuro franquista escribirá: «Rusia se consolida. Hay un mundo nuevo, la revolución que necesita el siglo, y está en Rusia.»

En la misma dirección actúa el prestigio de la nueva literatura revolucionaria soviética (los Ivanov, Sholojov, Bulgakov, Maiakovski, Pilniak), cuyo prestigio es alentado desde casas editoriales muchas veces ajenas al comunismo. Crece así la orla de preocupación intelectual por el fenómeno ruso. Por todo ello, el interés teórico se orienta hacia la Rusia soviética. El importante regreso a los Padres Fundadores se hace al calor del interés centrado en la URSS. El Partido Socialista no se sentirá a gusto en este ambiente, dada su falta de costumbre para el debate teórico, hasta el punto de que algunos apuntarán a la contraposición entre el obrerismo socialista dominante en España y el marxismo, polo de adhesiones cada vez más numerosas. Cuando surge alguna reflexión teórica rigurosa, con buen conocimiento del marxismo, conforme sucede con los artículos del joven Manuel García Pelayo, la referencia es el comunismo soviético. Un periodista de UGT, Javier Bueno, llega a redactar una utopía sobre la organización del orden postrevolucionario en *El Estado socialista* (1931). Los escritores

socialistas contribuyen también a la forja del mito, especialmente a través del relato de viajes. Tras la crónica de Acevedo rompe el fuego entre los más jóvenes Julio Alvarez del Vayo con *La nueva Rusia* (1926), donde ya las valoraciones críticas resultaban apagadas por la conclusión, abiertamente esperanzadora:

> Lo cierto es que hoy no existe en ninguna parte una juventud como la rusa, tan segura del futuro, tan llena de entusiasmo. Si como organización económica la nueva Rusia está por debajo de los países capitalistas, cuenta, en cambio, con fuerzas de orden espiritual que en el resto del mundo, excluyendo el Oriente, hace tiempo que vienen agotándose.

Entre tanto la Rusia de Stalin había aprendido a enseñar lo que el viajero deseaba ver y a ocultar aquellos problemas que no pudieran ser dominados, con la advertencia de que en el pasado todo funcionaba peor y ahora, gracias al socialismo, las cosas se resolvían una tras otra. En *Cómo se forja un pueblo,* Rodolfo Llopis (1895-1983) desarrolla esa descripción tópica del pueblo que sacrifica el presente para edificar el porvenir. Podrían los rusos evitar las colas, pero no quieren: «tienen fe en el porvenir». El maestro socialista, al escribir en 1930, se siente testigo de «la aurora de una nueva humanidad». Lo mismo ocurre con el viaje, algo más tardío, de Julián Zugazagoitia (1893-1941), pronto director de *El Socialista.* La visión entusiástica contenida en su *Rusia al día* tendrá un gran efecto sobre la mentalidad de los jóvenes redactores del semanario socialista *Renovación.* Frente al anquilosamiento del viejo partido obrero, el modelo soviético actuaba como un eficaz revulsivo sobre las mentes de Santiago Carrillo, Federico Melchor, José Laín, Segundo Serrano Poncela, y tantos otros, más aun cuando sobreviene el derrumbamiento de la socialdemocracia ante Hitler en Alemania y Rusia se presente a un tiempo como faro del progreso obrero y como bastión

antifascista. Si os gritan Alemania, propondrá el joven Carrillo, responded Rusia con todas vuestras fuerzas. Otro ocurre con sectores profesionales que experimentan una rápida radicalización, como los trabajadores de banca de la UGT. Su dirigente Amaro Rosal (1905-1991) será el máximo heraldo de una imagen plenamente positiva de la construcción del socialismo en la URSS en cuanto modelo de racionalización frente al caos capitalista. Desde las páginas de su *Revista de Economía Socialista* (1933-1934) soñaban con ser «los administradores y los contables de la revolución».

En realidad, el prestigio de la URSS era tal que sólo la precaria realidad del PCE obstaculizaba el goteo de intelectuales hacia el comunismo, atraídos por el espejismo soviético. Alberti es el caso más conocido, pero el campo de atracción resulta mucho más amplio. El propio Federico García Lorca contrapone en una entrevista destinada a los trabajadores catalanes Moscú a Nueva York: «la URSS es algo formidable»[36], advierte. Un poeta tan sensible como Emilio Prados canta con entusiasmo al trabajo de los soviéticos y a su guía Stalin. Por fin Rafael Alberti traducirá en *Consignas* la enseñanza del poder proletario para España: seguir con firmeza el ejemplo de liberación social de Rusia. La revista *Octubre,* órgano de los «escritores y artistas revolucionarios», encarna en vísperas del Octubre español de 1934 ese mensaje de adhesión revolucionaria.

El interés por Rusia arrastró desde muy pronto la curiosidad hacia la obra de Marx. Sorprendentemente, *El Capital* se convierte en *bestseller*. Lo acusa *El Debate,* diario católico, a fines de 1931: «Las editoriales dedicadas especialmente al libro social, bastante numerosas, han trabajado intensamente. De sus obras, las más leídas

[36] Cit. *apud.,* Christopher Cobb, *La cultura y el pueblo,* Barcelona, 1981, p. 283.

han sido las nuevas ediciones de los libros fundamentales del socialismo. Marx y Encels *[sic]* se han puesto de moda, y no sólo entre el gran público, sino también entre las clases sociales acomodadas. Buena prueba de ello es que una edición de *El Capital* se haya agotado rápidamente al precio de 40 pesetas. La curiosidad despertada por el plan quinquenal ruso ha originado una gran demanda de obras a él relativas; pero aquí los lectores han preferido las baratas. La propaganda comunista por medio del folleto es intensísima en nuestro país.» Para ello el PCE había fundado con doscientas mil pesetas de ayuda de la Internacional Comunista la Editorial Europa-América: Marx y Engels eran difundidos, pero ante todo los logros soviéticos. Había antecedentes como la Editorial Teivos (soviet) y acompañantes, como las publicaciones del grupo trotskista. Andrés Nin y Juan Andrade desarrollarán una intensa labor en Ediciones Comunismo. El mayor prestigio fue alcanzado por Ediciones Cenit, ligada en su origen al grupo *Post-guerra* (con Giménez Siles, Marsá y Andrade), donde aparecerán las traducciones de Wenceslao Roces. Como advirtiera *El Debate*, el marxismo fue buen negocio hasta para los burgueses. El editor Aguilar recuerda en sus memorias cómo adquirió un Chrysler Imperial con los beneficios de *El Capital* (una jugada de la fortuna hizo que fuese incautado, sin estrenar, por los trabajadores revolucionarios en 1936). Al inaugurarse la II Feria del Libro en mayo de 1934, *El Socialista* podía comentar a partir del éxito de los libros marxistas: «España ha dejado de ser católica para convertirse al socialismo.» No era para tanto, pero sí tuvo lugar la generalización de un mito positivo en torno a la URSS, de enorme influencia sobre la mentalidad obrera de la época.

7. El socialismo en la República

A punto de caer la monarquía, Luis Araquistain rehace su *España en el crisol*, publicándolo con el título *El ocaso de un régimen*. En su último capítulo, «La revolución necesaria», plantea el agotamiento de una monarquía patrimonial y autocrática que sirviera únicamente para perpetuar el atraso de España y bloquear la propia construcción nacional. Apuntó ya Araquistain un tema que será *leitmotiv* en los años siguientes: la proximidad entre la situación española de 1930 y la rusa de 1905. Pero por el momento no dirige sus reflexiones hacia la revolución, sino al papel que debe desempeñar el movimiento socialista en la forja del nuevo régimen republicano y en la de la nación española moderna. Su diagnóstico será ampliamente compartido por los hombres de su tiempo: «El brazo y sostén de esa República, cuestión de vida o muerte para España, no puede ser otro que la clase obrera organizada en torno de la Unión General de Trabajadores y del Partido Socialista. No hay que hacerse ilusiones con el ejército, mientras no cambie su mentalidad eminentemente feudal, ni con los cuadros del republicanismo histórico, tan agotados como la misma monarquía.»

Araquistain anunciaba ya la centralidad que el socialismo español debía asumir en la República, añadiendo el cuadro de desequilibrios en que el apoyo al régimen habría de desarrollarse. Todavía está lejos de la «marxistización» posterior a 1933 y prefiere pensar en términos de complejos de inferioridad de Adler o de constitucionalismo a lo Lassalle. Pero despunta ya la dificultad para pensar políticamente la función del socialismo en una República de la cual, no obstante —y en eso sí coinciden todos— es el bastión principal. La colaboración de ministros socialistas en los sucesivos gobiernos, entre abril de 1931 y septiembre de 1933, se hace así como

exigencia práctica, sin conseguir superar un alto grado de confusión teórica. Tal es la primera discusión que abordaron los socialistas españoles tras el cambio de régimen: ¿podía el PSOE asumir la colaboración?

En las filas socialistas, la ortodoxia marxista es reivindicada en primer plano por aquellos que defienden las posiciones más conservadoras. Adversario de la colaboración gubernamental de socialistas y republicanos, y asumiendo implícitamente la posición de heredero español de Kautsky, Julián Besteiro intenta compensar su pérdida de control del partido a partir de febrero de 1931 mediante una llamada repetida una y otra vez a mantener en su integridad «nuestro ideal», lo que él considera el legado de Marx: «Yo quisiera —advierte al conmemorar el cincuenta aniversario de su muerte—, que fuésemos más profundamente revolucionarios en el sentido sereno, sabio y fuerte que predicaba Marx, y que a las luchas políticas de la burguesía les concediésemos el mismo valor que tienen realmente, y no es poco para nosotros, para que no perdamos la acción clarividente de nuestro ideal.» «Ideal» que se alejaría en el caso de insistir el PSOE en la desviación «espiritual y moral» consistente en realizar una política de colaboración con partidos burgueses. Besteiro insistirá así en la ortodoxia de sus propios planteamientos marxistas, tanto en la conmemoración citada, de marzo de 1933, como al prologar *El programa de Erfurt*, de Kautsky, en el mismo año, al leer en 1935 su discurso en la Academia de Ciencias Morales y Políticas bajo el lema de «Marxismo y antimarxismo» o, ya al borde del Frente Popular, cuando titula el semanario anticaballerista de su tendencia *Los Marxistas*. Claro que, en la coyuntura de los años treinta, el marxismo de Julián Besteiro tenía poco que ver con el entusiasmo revolucionario de otras corrientes que se amparaban en el nombre del autor de *El Capital*.

Desde los prolegómenos del 14 de abril, la actitud de

Besteiro y de sus seguidores (Andrés Saborit, Trifón Gómez, Lucio Martínez Gil) supone un radicalismo pasivo, al conjugar esa pretensión de pureza teórica con la exigencia de neutralidad en la lucha que republicanos y grupos obreros desarrollaban contra la monarquía. Curiosamente, un hombre tan moderado como Besteiro deslegitimaba la acción socialista en cuanto reformismo. Tal es el núcleo, entre otras intervenciones, del citado prólogo al libro de Kautsky, vertido al castellano por el joven Francisco Ayala. En un discurso esópico, la propia posición era calificada de marxismo frente al «pragmatismo político» (designación encubierta de la colaboración del PSOE en el gobierno). Esta perspectiva de rigor resultaba compatible con una plena confianza en el triunfo del marxismo gracias a la evolución del propio sistema capitalista. El tema del fascismo resultaba minimizado, e incluso el nacionalsocialismo puede servir de ejemplo para la tendencia que considera Besteiro sobre la impregnación general de los contenidos marxistas en las diversas políticas del capitalismo. Marx, en la versión de Besteiro, era incompatible con el reformismo pero no con el evolucionismo. Por eso presta atención al «socialismo constructivo» que a partir de 1933 cobra prestigio merced a los proyectos «planistas» del belga Henri de Man, si bien también lo rechaza por su antimarxismo y su colaboracionismo. La época contemporánea es revolucionaria, para Besteiro, porque los más diversos movimientos políticos van asumiendo las propuestas del socialismo. El papel del marxismo consiste entonces en analizar las leyes de evolución de las sociedades y proyectar a partir de su estilo los programas correspondientes sobre la conciencia obrera. Ese análisis implica una perspectiva idealista, al margen del materialismo histórico: «La dialéctica —resume Besteiro en *La lucha de clases como hecho social y como teoría* (1930)— es el movimento de las ideas que progresan, que se transforman

por causas internas, inmanentes, como dicen los filósofos, dadas por ellas mismas, no por causas que vienen del exterior.»

Desde este evolucionismo, la idea de la revolución, tal y como la entendía la gente de su tiempo, resultaba tan rechazable como el reformismo. Besteiro siempre fue contrario a la Revolución rusa y a lo largo de la República lo será en la misma medida de la radicalización caballerista. Por eso polemiza contra Luis Araquistain dentro y fuera de *Leviatán*, aproximándose entonces al centro socialista de Indalecio Prieto, del que inicialmente estuviera tan alejado por el tema de la colaboración.

No es la de Besteiro la única utilización defensiva del recurso a Marx en la Segunda República. En el primer bienio, los socialistas hubieron de sufrir agrias críticas desde la izquierda, enlazando con el desprestigio por su actitud ante Primo de Rivera. Contra tales acusaciones Antonio Ramos Oliveira (1907-1973), redactor de *El Socialista* y hombre atento a la evolución del socialismo centroeuropeo (en particular, a Otto Bauer), escribe un libro, *Nosotros los marxistas. Lenin contra Marx* (1932), justificativo de la línea política seguida por el PSOE. Es decir, los socialistas, marxistas, contra los comunistas, seguidores de Lenin y enfrentados al fundador del socialismo científico. Para Ramos Oliveira, la obtención de reformas en el marco de la democracia burguesa, logrando un desplazamiento progresivo del poder frente a la clase dominante, corresponde a las enseñanzas de Marx y de Pablo Iglesias. Los socialistas españoles preparan de este modo el terreno para evitar el alto precio pagado por los revolucionarios rusos: «La República está haciendo socialismo. Para mañana eso vamos ganando los socialistas. Que no nos ocurra lo que a los rusos. Que la República nos dé resuelto o casi resuelto un problema que después, en la revolución socialista, hurtaría esfuerzos formidables al nuevo Estado.» La democracia repu-

blicana constituye una plataforma indispensable para cualquier avance social en España. Frente a lo que opina Besteiro, y también frente a la impaciencia comunista, la colaboración es un requisito del que la perspectiva revolucionaria no puede prescindir. «Porque en este pueblo, sin República no hay nación, ni socialismo, ni posibilidad de revolución socialista», concluye.

Este apoyo a la democracia no implica una óptica socialdemócrata. La democracia republicana es contemplada como una etapa necesaria, que luego debe ser superada mediante la revolución proletaria, ya que de otro modo el enterrador sería la burguesía. El libro es un ejemplo de la desconfianza con que los socialistas de los años treinta se acercaban al tema de la democracia y un anticipo de lo que será la postura favorable a la revolución a partir del otoño de 1933. Pensemos que es un socialista moderado el que escribe las líneas que siguen, y en defensa de la colaboración socialista con el reformismo republicano: «Mi opinión, modesta cual ninguna, es la de que al partido socialista, entre morir a manos de una *posible* ofensiva oriunda del exterior, o morir a manos de una dictadura fascista *segura,* la historia le indica que se lance al aplastamiento de la burguesía nacional.»

Años más tarde, en su *Historia de España* (1952), Ramos Oliveira funde esas dos apreciaciones con el desencanto y los temores justificados de los socialistas ante el viraje político de 1933. El sacrificio parecía haber sido inútil. En este contexto de irritación, escribe lo que es un primer intento de análisis crítico de la economía española desde un ángulo marxista: *El capitalismo español al desnudo* (1935). Era la otra cara de la moneda. La recuperación de España pasaba, pues, por la eliminación de la burguesía. El libro es un intento, en forma bastante rudimentaria y periodística, de analizar el carácter opresivo de los principales sectores del capitalismo español.

Como corriente subterránea por debajo de todas las descripciones se encuentra una posición previa: racionalización, economía dirigida y planificación equivalen a socialismo; el capitalismo, y en particular el español, carece de perspectivas de supervivencia. De la insuficiencia de la burguesía española se deriva la apelación al intervencionismo. «El vicio de origen del capitalismo español —advierte— no es otro que su esperanza, nunca defraudada, en el Estado.» Para concluir: «España ha sido incapaz de crear un capitalismo.» Y dentro de tal configuración dependiente, la banca y la oligarquía financiera constituyen los ejes de un sistema económico caracterizado por «la ubicuidad consejeril». Es un tipo de análisis cuya vigencia se mantendrá hasta la España de los sesenta. A partir de ahí, se ofrece una salida en apariencia indiscutible:

> No es en régimen de democracia burguesa cómo se transforma el sistema económico, sino en régimen de dictadura proletaria [...]. El atraso de España exige, para que nuestro país salga de su miseria, que se ganen dos siglos en veinte años. Empresa de tanta monta sólo es capaz de realizarla el marxismo [...]. La clase revolucionaria del actual momento histórico es el proletariado.

La sombra de la URSS era alargada. De hecho, en los años treinta el prestigio conjugado de Rusia y de Marx hizo difícil una recusación de ambos en el seno del PSOE. Indalecio Prieto es el único dirigente que antes de 1934, y aun participando de la posición favorable a una insurrección defensiva frente a la derecha, se atreve a dibujar una divisoria infranqueable entre el propio reformismo y el modelo soviético (sin olvidar la asociación de éste con el marxismo). En sus textos de 1933, recogidos en las *Posiciones socialistas* de 1935, Prieto asume el riesgo, justamente en el espinoso marco de la Escuela de Verano socialista de Torrelodones, allí donde Largo Caballero explica su salto hacia adelante. Al mis-

mo tiempo que disiente de aquellos que plantean la revolución socialista a corto plazo y que esbozan una comparación entre España y Rusia, Prieto se limita a considerar la obra de Marx como «algo gigantesco», pero faltando en ella lo más importante, la vida. Prieto rechaza la idea de que el PSOE se encuentre en condiciones de asumir el poder en España —«nuestro reino no es de este instante», dirá—, pero sobre todo le parece un dislate aplicar a España el modelo bolchevique de toma del poder en 1917. Las circunstancias son totalmente distintas y el entorno europeo de España tampoco toleraría fácilmente una revolución. La apuesta de Prieto consiste en un incremento del peso político del PSOE dentro de la República, dentro o fuera del gobierno, pero sin olvidar que la democracia republicana constituye un supuesto irrenunciable. Obviamente, Prieto no aspira a entrar en debate sobre el pensamiento de Marx, la teoría no es su terreno preferido, y su objetivo consiste en refutar a quienes se reclaman de él, llevando al PSOE a posiciones peligrosas para la propia supervivencia del partido.

Casi siempre, la referencia a Marx y al marxismo interviene a modo de factor de legitimación de las actitudes revolucionarias. Es lo que ocurre con multitud de textos socialistas, comunistas oficiales o comunistas heterodoxos. Siempre dentro de una situación de inferioridad socialista en cuanto a los medios de propaganda y difusión teórica. Esta misma inferioridad justifica la fundación, en mayo de 1934, de *Leviatán,* la revista teórica mensual de Luis Araquistain, cuya existencia se prolonga hasta la guerra civil. El caballerismo necesitaba un soporte doctrinal; sobre todo, la propensión revolucionaria del socialismo tenía que hacerse un hueco en el debate de ideas hasta entonces dominado por las variantes comunistas. Además, la trayectoria ideológica de Araquistain, tras sus inicios lassallianos y psicologistas

de 1931, encajaba muy bien con el curso de los acontecimientos. Había estado en Berlín como embajador de la República, contemplando el ascenso de Hitler y su ocupación del poder. Sin presentarse aún como marxista, lo ocurrido le lleva a redactar un artículo —«La crisis del socialismo», en *El Socialista,* 1 de mayo de 1933— y a pronunciar una conferencia —*El derrumbamiento del socialismo alemán,* 29 de octubre de 1933—, donde el réquiem por la socialdemocracia germana enlaza con el llamamiento a una toma de posición revolucionaria. El punto de partida es la inviabilidad de una transición al socialismo a partir de una colaboración gubernamental dentro de la democracia. El fracaso generalizado del colaboracionismo, en Alemania, Austria, Inglaterra, invita a una rectificación de fondo. La República resultaba válida solamente en cuanto plataforma para la futura revolución. Hasta aquí, nada nuevo respecto de Ramos Oliveira. La solución reside para el socialismo en asumir «la voluntad de poder» que ha faltado en la socialdemocracia alemana. El partido ejemplar se convierte en contramodelo, al haber permitido, igual que la democracia, la toma del poder por el nacional-socialismo. Conviene recordar que la conferencia de 29 de octubre coincide con la fecha del acto fundacional de Falange Española. En tales circunstancias críticas, la democracia no cuenta, salvo como instrumento transitorio. «El dilema fatal es éste: franca dictadura burguesa o franca dictadura socialista.»

Una evolución similar sigue Largo Caballero a lo largo de 1933, conforme reflejan los textos recogidos como *Discursos a los trabajadores* (1934), con prólogo precisamente de Arquistain, calificando ya a Caballero de «Lenin español». La conclusión coincide: «Y el dilema no es ya Monarquía o República, República o Monarquía; no hay más que un dilema, ayer como hoy, hoy como mañana: dictadura capitalista o dictadura socialis-

ta.» El más granado de los textos recopilados es «Posibilismo socialista en la democracia», conferencia pronunciada en la Escuela Socialista de Verano, en agosto de 1933, donde Caballero establece un balance pesimista del bienio de colaboración con los republicanos, deduciendo la imposibilidad de realizar cambios duraderos en el seno de la democracia. El papel de la República se limitará, pues, a sentar las bases de la revolución, cuya fórmula es la dictadura del proletariado, con el Partido Socialista como sujeto revolucionario.

Análoga radicalización experimenta en Cataluña el líder de la Unió Socialista, Joan Comorera (1894-1958), quien desplaza de la posición dirigente a Serra i Moret. También como Caballero, su bagaje teórico resulta muy escaso, asumiendo la bolchevización de su partido dentro del proceso unitario de la izquierda marxista catalana después de octubre de 1934 sin una lectura de la obra de Lenin (M. Caminal). En realidad, Comorera tenía planteamientos similares a los del PSOE y la única diferencia concernía a la organización del partido, rechazando la tradición centralista.

Era el pensamiento puesto en 1917 lo que simplificaba las cosas ante una eventual revolución. El prestigio de Rusia solamente resultaba empañado por el sectarismo del Partido Comunista a la hora de ofrecer frutos políticos.

Este rasgo puede ser apreciado incluso en la reflexión izquierdista de las Juventudes Socialistas tras la derrota de octubre de 1934, en el folleto titulado precisamente *Octubre*, redactado en prisión por Santiago Carrillo y Amaro Rosal, escrito que logró una amplia resonancia en los primeros meses de 1935. *Octubre* es la muestra de cómo la bolchevización caballerista abría el camino hacia un alineamiento con el comunismo, una vez que se comprobaran las dificultades para hacer del PSOE un remedo del partido de Lenin. Todavía en *Octubre* el eje

es la bolchevización, una vez depurado el partido de centristas y reformistas, y se critica desde la izquierda el anuncio comunista de una política de bloque antifascista incluyendo a la pequeña burguesía. La perspectiva resulta simplificadora, dualista, como en los discursos de Largo Caballero. El patrón ideológico era siempre el mismo: establecer el paralelismo entre la evolución del PSOE durante la República y lo ejecutado por el partido bolchevique en 1917. El supuesto para el *remake* solicitado consistía en el fortalecimiento de un PSOE bolchevique. Cuando Largo Caballero pierde el control del partido a fines de 1935, quedarán abiertas las puertas para la corta marcha hacia el comunismo. Aun antes de dar ese paso, la alarma «centrista» resultaba de todo punto lógica. La intensa movilización propagandística de Prieto desde el exilio, con sus colaboraciones en *El Liberal* de Bilbao (reproducidas en *La Libertad* de Madrid y *El Mercantil Valenciano*) y los folletos de recopilación como *Posiciones socialistas* y *Documentos socialistas* son indicio de la tensión alcanzada. Lógicamente, Prieto relanza la coalición con el republicanismo, a lo que tendrá que ceder también la izquierda socialista en el Frente Popular. Pero las estrategias eran opuestas.

El esfuerzo teórico de la izquierda socialista se centra en la revista mensual *Leviatán* (1934-1936). En sus páginas, puede apreciarse la conciencia de debilidad de un marxismo español surgido antes que nada como respuesta radical ante la crisis de la República reformadora. Las selecciones de breves textos de Marx responden a esta preocupación: «Nunca hasta ahora —advierten los editores— hubo en España una apetencia tan viva a conocer lo que es el marxismo. Sienten esa apetencia, ante todo, la clase obrera y la juventud universitaria más inteligente...» Es una divulgación no exenta de sectarismo, pero indicadora de una demanda intelectual. Sin embargo, la faceta más brillante de *Leviatán* es la polémica, género

preferido de Araquistain, con duras críticas frente a Ortega y Gasset —«profeta de la impotencia de las masas»— y Julián Besteiro. Pero también estalla la discusión sobre el tema que se encuentra en juego dentro de la izquierda, qué partido obrero debe dirigir la revolución, y sobre el telón de fondo tópico del paralelismo entre las revoluciones rusa y española. Aquí la oposición comunista a Araquistain lleva la firma de Vicente Uribe. Tal vez lo más significativo en la polémica entre el caballerista y el comunista sea la ilustración del deslizamiento de la hegemonía en el seno de la izquierda «marxista» en dirección del PCE. Las dificultades del caballerismo, el peso de la URSS como modelo revolucionario y la iniciativa del Frente Popular fueron otros tantos factores de superioridad.

Como balance, ese debate en torno a los paralelismos, la colaboración con la pequeña burguesía y el protagonismo revolucionario, tuvo más valor político que doctrinal. En la primavera de 1936, apenas hubo novedades en este último plano. Solamente Indalecio Prieto, angustiado por las sombras del porvenir, esbozó en su discurso del 1.º de mayo en Cuenca un papel para el socialismo como agente de construcción de una nueva España, desde un marco sombrío de peligros fascistas y militaristas, con la figura del general Franco como personificación de tales amenazas. Fue un atisbo y un presagio.

BIBLIOGRAFIA

Josép M. Ollé i Romeu, *Introducció del socialisme utópic a Catalunya, 1835-37*, Barcelona, 1969.

Antonio Elorza, *Socialismo utópico español*, Madrid, 1970.

Jordi Maluquer de Motes, *El socialismo en España, 1833-1868*, Barcelona, 1977.

Antonio Cabral Chamorro, *Socialismo utópico y revolución burguesa, el fourierismo gaditano, 1834-1848*, Cádiz, 1990.

Antonio Elorza, *El fourierismo en España,* Madrid, 1975.

Eliseo Aja, *Democracia y socialismo en el siglo XIX español. El pensamiento político de Fernando Garrido,* Madrid, 1976.

Juan J. Trías y Antonio Elorza, *Federalismo y reforma social en España, 1840-1870,* Madrid, 1975.

Antoni Jutglar, *Pi y Margall y el federalismo español,* Madrid, 1975.

VV. AA., Centenario del PSOE, *Estudios de Historia Social,* núms. 8-9, Madrid, 1979.

Antonio Elorza y Michel Ralle, *La formación del PSOE,* Barcelona, 1989.

Manuel Pérez Ledesma, *El obrero consciente,* Madrid, 1987.

Tomás Jiménez Araya, Edición del *Informe* de Jaime Vera, en A. Elorza y M. C. Iglesias, *Burgueses y proletarios,* Barcelona, 1973.

Pedro Ribas, *La introducción del marxismo en España (1869-1939),* Madrid, 1981.

Juan José Castillo, Prólogo a *Ciencia y proletariado,* de Jaime Vera. Madrid, 1973.

Santiago Castillo, *Historia del socialismo español,* t. I, 1870-1909, Barcelona, 1989.

J. José Morato, *Líderes del movimiento obrero español (1868-1921),* ed. de V. M. Arbeola, Madrid, 1972.

Pedro Ribas, «Unamuno socialista» en M. de Unamuno, *Escritos socialistas, 1894-1922,* Madrid, 1976.

Rafael Pérez de la Dehesa, *Política y sociedad en el primer Unamuno, 1894-1904,* Madrid, 1966.

Carlos Blanco Aguinaga, *Juventud del 98,* Madrid, 1970.

Dolores Gómez Molleda, *El socialismo español y los intelectuales,* Salamanca, 1980.

Dolores Gómez Molleda, *Unamuno socialista,* Madrid, 1978.

Antonio Robles Egea, «Apuntes sobre la recepción de Bernstein en España» en *Estudios de Historia Social,* núm. 30, 1984.

Carlos Serrano, «Socialismo y reforma social (a propósito de un libro de Adolfo Posada)», *Estudios de Historia Social,* núms. 40-41, 1987.

Antonio Elorza, *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset,* Barcelona, 1984.

Emilio Lamo de Espinosa, *Filosofía y política en Julián Besteiro,* Madrid, 1973.

Santos Juliá (ed.), *El socialismo en España,* vol. I, Madrid, 1986.

Manuel Tuñón de Lara, *Medio siglo de cultura española (1885-1936),* Madrid, 1970.

Virgilio Zapatero, *Fernando de los Ríos, los problemas del socialismo democrático,* Madrid, 1974.

Edward Malefakis, Prólogo a *Discursos fundamentales* de Indalecio Prieto, Madrid, 1975.

Santos Juliá, Estudio preliminar a *Escritos de la República*, de Francisco Largo Caballero, Madrid, 1985.
Albert Balcells, *Ideari de Rafael Campalans*, Barcelona, 1973.
Albert Balcells (ed.), *El pensament polític català (del segle XVIII a mitjan segle XX)*, Barcelona, 1988.
Carlos Forcadell, *Parlamentarismo y bolchevización*, Barcelona, 1978.
Gerald, H. Meaker, *The Revolutionary Left in Spain, 1914-1923*, Stanford, 1974 (hay trad. esp.).
David Ruiz, «Escépticos y creyentes ante la Revolución, los primeros viajeros españoles al país de los Soviets» en F. Carantoña A. y G. Puente eds., *La Revolución Rusa 70 años después*, León, 1988.
Genoveva García Q. de Llano, *Los intelectuales y la Dictadura de Primo de Rivera*, Madrid, 1988.
Mercé Barceló, *El pensament polític de Serra i Moret*, Barcelona, 1986.
Miquel Caminal, «Presentació» de *Antología* de Joan Comorera, Barcelona, 1987.
Antoni Monreal, *El pensamiento político de Joaquín Maurín*, Barcelona, 1984.
Marta Bizcarrondo, *Araquistain y la crisis socialista en la Segunda República. Leviatán (1934-1936)*, Madrid, 1975.
Santos Juliá, *La izquierda del PSOE (1935-1936)*, Madrid, 1977.
Andrés de Blas, *El socialismo radical en la II República*, Madrid, 1978.
Marta Bizcarrondo, «Democracia y revolución en la estrategia socialista de la II República», *Estudios de Historia Social*, núms. 16-17, 1981.
Marta Bizcarrondo, «Análisis económico y socialismo en la Segunda República», *Estudios de Historia Social*, núm. 14, 1980.
Andrés Saborit, *Julián Besteiro*, Buenos Aires, 1967.
Josep Lluís Martín i Ramos, *Els orígens del Partit Socialista Unificat de Catalunya (1930-1936)*, Barcelona, 1977.
Gonzalo Santonja, *La República de los libros*, Barcelona, 1989.

Capítulo VIII

El marxismo latinoamericano

José Aricó

1. Consideraciones generales

La inserción del marxismo en la cultura política latinoamericana plantea un conjunto de problemas de difícil dilucidación, dado que el vocablo incluye una vasta constelación de perspectivas diferenciadas en términos doctrinarios y programáticos. Esta circunstancia se complica porque, en muchos casos, partidos políticos o movimientos nacionales que reclaman enfáticamente para sí la calificación de marxistas deberían con justa razón ser considerados expresiones más o menos modernizadas de antiguas corrientes democráticas latinoamericanas, antes que formaciones ideológicas adheridas estrictamente al pensamiento de Marx o a las corrientes de que él se desprendieron. La dificultad inicial, y no por esto la menos importante, reside en el escaso interés (para no hablar de soslayamiento prejuicioso) que los fundadores del marxismo prestaron a esa suerte de «confín» del mundo europeo que el colonialismo de ultramar

hizo de América. Y este hecho acabó gravitando negativamente sobre el destino teórico del continente en la tradición socialista. En primer lugar, porque a diferencia de lo ocurrido con aquellos países donde el marxismo pudo ser de manera significativa la teoría y la práctica de un movimiento social de carácter fundamentalmente obrero, entre nosotros sus intentos de traducción no pudieron medirse críticamente con una herencia teórica «fuerte» como la del propio Marx, ni con elaboraciones equivalentes por su importancia teórica y política a las que él hizo de las diversas realidades nacionales europeas. Ausente una relación original con la complejidad de las categorías analíticas del pensamiento marxiano, y con su potencial cognoscitivo aplicado a formaciones nacionales concretas, el marxismo en América Latina fue, salvo muy escasas excepciones, una réplica empobrecida de esa ideología del desarrollo y de la modernización canonizada como marxista por la II Internacional y su organización hegemónica, la socialdemocracia alemana.

Pero el «menosprecio» de Marx por la América hispana, o mejor dicho, su indiferencia frente al problema de la naturaleza específica de las sociedades latinoamericanas —en una etapa de su reflexión en la que, paradójicamente, abordó con mayor amplitud y apertura crítica el mundo no europeo—, tuvo también consecuencias negativas por razones de orden estrictamente teórico. Más que un prejuicio «europeísta», el soslayamiento era un resultado hasta cierto punto inevitable de limitaciones subyacentes en la propia teoría por él elaborada. Forzado por el fuerte perfil antihegeliano que adoptó polémicamente su consideración del Estado moderno, Marx se sintió inclinado a negar *teóricamente* todo posible rol autónomo del Estado político. Al extender indebidamente al mundo no europeo la crítica del modelo hegeliano de un Estado político como forma suprema y fundante

de la comunidad ética, Marx debía ser conducido, por la propia lógica de su análisis, a desconocer en el Estado toda capacidad de fundación o de «producción» de la sociedad civil y, por extensión y analogía, cualquier influencia sobre los procesos de constitución o fundación de la nación. A partir de estos presupuestos, que en el caso de sus trabajos sobre América Latina nunca estuvieron claramente explicitados, aunque pueden ser deducidos del análisis que hizo, por ejemplo, de la figura de Simón Bolívar, Marx se rehusó a conceder espesor histórico, alguna determinación real, a los estados-naciones latinoamericanos y al conjunto de los procesos ideológicos, culturales, políticos y militares que los generaban. Al privilegiar el carácter arbitrario, absurdo e irracional de tales procesos en América Latina, Marx concluye haciendo un razonamiento semejante al de Hegel y con consecuencias similares. Porque si éste excluye a América de su *Filosofía de la historia,* Marx simplemente la soslaya.

La idea de un continente «atrasado» que sólo podía lograr la modernidad a través de un acelerado proceso de aproximación y de identificación con Europa —paradigma fundante de todo el pensamiento latinoamericano del siglo pasado y de las dos primeras décadas del presente— estaba instalada en la matriz misma del pensamiento de Marx. La exhumación de los trabajos sobre Rusia y otros países «anómalos» demuestra cómo esta idea ya había sido impugnada por el propio Marx, sin embargo su pensamiento, siempre reacio a dejarse encerrar en la ortodoxia sistematizadora, se cristalizó en la tradición marxista bajo la forma de una ideología fuertemente eurocéntrica. La inserción de esta tradición en la realidad latinoamericana no hizo sino acentuar, con el prestigio que le otorgaba su presunta «cientificidad», la arraigada convicción de una identidad con Europa que permitía confiar en una evolución futura que suturase en

un tiempo previsible los desniveles existentes. La «anomalía» latinoamericana tendió a ser vista por los socialistas de formación marxista como una atipicidad transitoria, una desviación de un esquema hipostatizado de capitalismo y de relaciones entre las clases adoptado como modelo «clásico». Pero en la medida en que un razonamiento analógico como el aquí planteado es, por su propia naturaleza, de carácter contrafáctico, las interpretaciones basadas en la identidad de América con Europa, o más ambiguamente con Occidente, de la que los marxistas latinoamericanos se convirtieron en los más fervientes portavoces, no representaban en realidad otra cosa que transfiguraciones ideológicas de propuestas políticas modernizantes. De ahí entonces que la dilucidación del carácter histórico de las sociedades latinoamericanas, elemento imprescindible para fundar desde una perspectiva marxista las propuestas de transformación, estuviera fuertemente teñida de esta perspectiva eurocéntrica. A fin de cuentas, no era tanto la realidad efectiva, como la estrategia a implementar para modificarla en un sentido previamente establecido, lo que tendió a predominar en el marxismo latinoamericano.

El perfil eurocéntrico de la «traducción» latinoamericana del marxismo, derivado de la forma teórica e ideológica adquirida por éste al convertirse desde fines del siglo en la doctrina de una parte significativa del movimiento social europeo, encontró un terreno fértil de convalidación en las características singulares del proceso de formación de un proletariado moderno en las áreas de más temprano desarrollo capitalista. De orígenes abrumadoramente europeos, los trabajadores que dan vida a las primeras expresiones de un movimiento obrero estructurado encuentran en el pensamiento y en la acción de los partidos socialistas europeos las orientaciones fundamentales para su actividad. En países como

Argentina, Chile, Uruguay y Brasil, el reconocimiento por los mismos trabajadores de una condición propia, la conquista de una identidad obrera, estuvo teñida de una voluntad de transformación social que se expresó inicialmente bajo las formas antagónicas de la contraposición de anarquistas y socialistas «marxistas». Porque la aceptación por los segundos de una insuprimible dimensión política de la lucha obrera los llevaba necesariamente a privilegiar una exigencia heredada de la I Internacional y que constituyó el punto de ruptura entre bakuninistas y marxistas: la formación de un partido político autónomo con respecto a la democracia burguesa. De ahí entonces que todos aquellos que colocándose desde el punto de vista de la clase obrera expresaran la necesidad de constituir un partido político propio, se pensaran a sí mismos como marxistas, no importa qué conocimientos tuvieran de las ideas de Marx. El marxismo fue entonces en América Latina una determinación de fronteras precisas respecto de los anarquistas y de la democracia burguesa, antes que la introducción de una forma del saber, reconocida en sus categorías fundamentales. Para los socialistas latinoamericanos, Marx no era sino uno de los tantos en una vasta pléyade de reformadores sociales que las deficientes ediciones españolas mal traducían del francés, mientras que en la publicística de la época eran mucho más citados Louis Blanc, Pablo Lafargue, Enrico Ferri, o los anarquistas Bakunin, Proudhon, Malatesta o Reclus.

Los partidos socialistas que se forman ya desde fines de siglo en América Latina sólo recogen del marxismo —en forma abstracta y sin el necesario «reconocimiento nacional»— las tres orientaciones fundamentales recabadas de los programas de acción del socialismo europeo:

a) la autonomía ideológica, política y organizativa del movimiento obrero y en consecuencia la necesidad

de que el partido socialista se distinguiera nítidamente de los partidos democráticos o radicales burgueses;

b) la exigencia de que el movimiento obrero autónomo no se aislara en la espera de una crisis revolucionaria, sino que se preparara para ella y para su resolución favorable cuando sobreviniera, mediante la participación en las luchas cotidianas de los trabajadores por la extensión de la democracia y por la satisfacción de sus propias reivindicaciones de clase;

c) la convicción de que la crisis revolucionaria era el resultado de una necesidad histórica inmanente al propio desarrollo de la sociedad capitalista.

Sin embargo, a los núcleos dirigentes del socialismo latinoamericano les faltó —no importa fueran reformistas o revolucionarios, sindicalistas revolucionarios o sindicalistas reformistas— una comprensión más o menos adecuada de cómo estas tres orientaciones podían ser plasmadas en la realidad. Faltos de una sólida cultura marxista, adheridos a las corrientes más paternalistas de la II Internacional, imbuidos de una fe inconmovible en la ciencia y el progreso de la humanidad, no pudieron elaborar una definición sobre las condiciones «nacionales» en las que su voluntad de transformación debía abrirse paso. Concibieron al movimiento obrero como la prolongación del movimiento radical-democrático, y el encargado por tanto de llevar a cabo las tareas históricas que la burguesía no había sabido o podido resolver. El socialismo marxista significaba para ellos una acción doctrinaria y política tendente a lograr la progresiva democratización de la sociedad y del Estado mediante los instrumentos democrático-burgueses de la concienciación del pueblo y de la conquista de mayorías parlamentarias. Dentro de esta concepción, el marxismo no era sino una vertiente más que contribuyó a la formación del pensamiento socialista, y sus hipótesis fundamentales

no desempeñaron ningún papel determinante en su práctica política.

Solamente desde los años veinte del nuevo siglo, y con la formación del movimiento comunista, se inició en América Latina una actividad sistemática de edición y difusión de la literatura marxista. Sin embargo, desde mucho tiempo antes, más precisamente con la repercusión que tuvieron en las corrientes democráticas latinoamericanas los fulgurantes acontecimientos de la Comuna de París, en 1871, se despertó el interés por la figura de Karl Marx y por su pensamiento. Debe recordarse que en América Latina la Comuna fue unánimemente considerada como la obra exclusiva de la Asociación Internacional de los Trabajadores y todo el espectro de las tendencias ideológicas en ella presentes, desde el jacobinismo y la democracia social hasta el socialismo revolucionario y el anarquismo, fueron remitidos por la opinión pública a una matriz: la Internacional. Es así como ya en 1879 un periódico obrero mexicano publica el *Manifiesto comunista* por primera vez en América Latina. Pero durante estos años iniciales y hasta la constitución del Partido Socialista en la Argentina, en 1896, el conocimiento de las obras más importantes de Marx estaba en manos de los pequeños núcleos de la emigración política alemana —que leía tales obras en su idioma original— o francesa e italiana. Pablo Zierold, desde México, o el ingeniero socialista alemán Germán Ave Lallemant, desde Argentina, mantuvieron un estrecho contacto con los socialdemócratas alemanes, y en especial con Kautsky y su revista *Die Neue Zeit*, de la que eran corresponsales. Sin embargo, excepto en el pequeño núcleo de emigrantes alemanes que protagonizó con Lallemant la experiencia de un periódico declaradamente marxista como *El Obrero*, publicado en Buenos Aires desde 1890, el conocimiento del marxismo no pudo expandirse en los medios obreros e intelectuales latinoamericanos, aunque el nom-

bre de Marx comenzara a ser reiteradamente mentado por pensadores como José Martí, Tobías Barreto, Euclides da Cunha y otros. Fue sin duda desde la creación por militantes socialistas argentinos del periódico obrero *La Vanguardia,* en 1894, y dos años después, del Partido Socialista, que la teoría marxista comienza a difundirse en forma orgánica, y en torno a la experiencia ideológica y política de un organismo obrero que sustenta tal filiación. En 1898, y como resultado del memorable esfuerzo intelectual del socialista Juan B. Justo, se publica en Madrid la primera traducción directa y completa del primer tomo de *El Capital* al español. Desde 1909, y durante varios años, comienza a editarse en Buenos Aires, y bajo la dirección del socialista Enrique del Valle Iberlucea, la *Revista Socialista Internacional,* colocada, según su presentación, «en el dominio teórico de la concepción marxista». Desde ese momento, y hasta la formación de los partidos comunistas, el marxismo teórico en América Latina fue patrimonio casi exclusivo del núcleo generado en Argentina en torno a la figura de Juan B. Justo, y de sus otras áreas continentales de expansión (Uruguay, Chile, Bolivia, Brasil).

2. JUAN B. JUSTO Y SU REINTERPRETACIÓN DEL MARXISMO

El fundador y dirigente más respetado del socialismo argentino durante las tres primeras décadas del siglo, Juan B. Justo, representa indiscutiblemente un caso particular en el marxismo latinoamericano, no sólo por su excepcional nivel intelectual, sino porque en ningún otro país logró coagularse en torno a una personalidad equiparable un núcleo dirigente como el que dirigió por muchos años al Partido Socialista de su país. Vinculado estrechamente al movimiento socialista internacional,

lector asiduo de las principales publicaciones sociales europeas y americanas, estudioso de la problemática teórica y política de los movimientos sociales, traductor de *El Capital* ya a fines de siglo, Justo fue una de las grandes figuras de la II Internacional injustamente soslayada. Definiéndose a sí mismo y al propio partido como socialista, trató de mantener una relación crítica con la doctrina de Marx, igual que otros pensadores (Pablo Iglesias, Jean Jaurès, Emile Vandervelde) que encontraban en él, pero también en otros hombres de doctrina y de acción, un conjunto de ideas y de propuestas útiles para realizar el propósito al que dedicó toda su capacidad crítica y su voluntad de lucha: el de crear, en las condiciones específicas de la sociedad argentina, un movimiento social de definido carácter socialista y un cuerpo de ideas que, sintetizando los conocimientos aportados por la ciencia y derivados de la experiencia del propio movimiento, se constituyera en una guía certera para alcanzar el objetivo final de un derecho democrática y socialista. En tal sentido, su experiencia representa la primera tentativa, teóricamente elaborada, de utilizar la doctrina de Marx para formular una propuesta que basada en el análisis de las condiciones sociales de su país permitiera la constitución de un movimiento capaz de conducir a las clases trabajadoras a una activa participación en la vida política argentina. El marxismo deja de ser así una mitología de redención social para convertirse en un instrumento a partir de cuya reinterpretación puede ser pensada y transformada una realidad inédita.

Concibiendo al socialismo como el resultado necesario del progreso político y del desarrollo democrático de las instituciones, Justo supo valorar el significado civil de las tradiciones liberales que tuvieron en Domingo F. Sarmiento (1811-1888) el exponente más iluminado de la sociedad argentina. Por esto, a diferencia de lo que era una actitud generalizada en el pensamiento social de su

época, desde el inicio de sus reflexiones intentó encontrar las raíces del socialismo en una revalorización crítica de toda la historia nacional, repensada desde el punto de vista de la lucha de clases. En realidad su «teoría científica de la historia y de la política argentina» no fue sino la reiteración del papel relevante desempeñado por el «factor económico» durante la revolución de mayo de 1810 y la guerra civil que le siguió, sobre el cual había insistido la historiografía liberal. A diferencia de ésta, sin embargo, su análisis concluía en una condena radical de las clases dirigentes argentinas y una revalorización positiva de las clases populares. El Partido Socialista era, en su pensamiento, el único capaz de fusionar los esfuerzos históricamente «ciegos» de aquellas clases subalternas con el movimiento obrero moderno en gestación, porque constituía el único partido político dotado de un programa y de un objetivo histórico compatibles con la evolución de la sociedad.

La concepción del socialismo como un incontenible movimiento emergente de la modernidad de la sociedad argentina, pero con capacidad de recuperación de las tradiciones de lucha de las clases explotadas del país, contribuyó a que el Partido Socialista lograra echar sólidas raíces en la vida política, social y cultural argentina. Sin embargo, los éxitos alcanzados en la construcción del nuevo partido no lograron superar los límites existentes en la propia hipótesis estratégica de Justo, límites que condicionaron decisivamente su acción política y su capacidad de conquista de las masas trabajadoras argentinas para su proyecto estratégico.

Del marxismo Justo adoptó sobre todo la concepción de la lucha de clases. En un país en el que, no obstante la estructura institucional republicana, se excluía de hecho a las clases populares del sistema y de la vida política, la lucha de clases debía ser utilizada no sólo para imponer, a través de la organización sindical y política, las exigen-

cias corporativas de los trabajadores, sino también —y fundamentalmente— para la conquista del sufragio universal, como forma capaz de ampliar la acción clasista posibilitada por la democratización del Estado. Antes que un mero acto de conquista del poder por parte de los socialistas, la emancipación del proletariado debía ser el resultado de un proceso de lucha social en el que la clase obrera aprende a organizarse y a gobernar una sociedad nueva. Más que una creación *ex novo*, es la culminación de un proceso en el que los elementos fundantes de su solución positiva han madurado en la sociedad burguesa. «La madurez política de la clase trabajadora —decía Justo— consiste en poder modificar las relaciones de propiedad, por vía legislativa o gubernativa, elevando al mismo tiempo el nivel técnico-económico del país, o al menos sin deprimirlo»; pero esta madurez debe expresarse en la construcción de un movimiento surgido desde el interior de la sociedad, que por disciplina y capacidad política se presente ante las clases populares como una alternativa social al sistema. La revolución, con toda la carga de ambigüedad que el término posee en Justo, debía ser un hecho social antes que político. Al negarse a creer en la existencia en el sistema capitalista de contradicciones económicas que condujeran inevitablemente a su derrumbe, Justo era llevado por su privilegiamiento de la revolución como hecho social al indicar diversos caminos para el avance organizativo y político de la clase obrera, sin renunciar por esto a la propuesta de transformación social. Y precisamente en la resolución de este nudo de problemas Justo demuestra una autonomía de pensamiento que lo distancia de las corrientes kautskiana y bernsteiniana en la que se había lacerado ideológicamente la socialdemocracia alemana, y por extensión europea, desde fines del siglo.

El objetivo esencial planteado por la propuesta de

Justo era el de encontrar una fórmula política capaz de destruir la corteza resistente de la estructura económica general, de controlar la tendencia subversiva de las masas, y de impulsarlas hacia la consolidación de una organización civil democrática. La unidad entre desarrollo económico y proceso de democratización era para él un objetivo alcanzable mediante el desplazamiento del antagonismo del sector moderno hacia aquel campo de la conflictualidad instalado en la vieja sociedad, para lo cual el socialismo debía tensionar al máximo su proyecto de democratización de la vida política y de las instituciones o, para decirlo de otro modo, de integración de las masas populares en el Estado. Así la lucha por la democratización radical de la sociedad aparece como el nudo estratégico esencial, el polo central de agregación de un nuevo bloque social del que la clase obrera es su fuerza decisiva. La modernización del conflicto implicaba, por tanto, una reconstitución de la clase política, de la que el Partido Socialista era de hecho el motor impulsor.

¿Pero cuál fue el límite nunca superado de esta hipótesis y que al mantenerse inalterada comprometió la suerte futura y hasta la propia existencia del Partido Socialista argentino? Hoy resulta fácil demostrar cómo dicho límite estaba subyacente en una estrategia que, al exagerar las posibilidades de modernización del conflicto social, no dejaba espacio para el reconocimiento de aquellas fuerzas que, como el radicalismo y el anarquismo, al ser vinculadas por la concepción de Justo al atraso *político* del país, eran descalificadas a nivel de supervivencias culturales de un pasado destinado inexorablemente a desaparecer. Privilegiando la dimensión formal-institucional en la percepción del movimiento de las clases subalternas, los socialistas tendieron a dejar de lado todas aquellas corrientes programáticamente indefinidas, vinculadas a tradiciones políticas pasadas, o que expresa-

ban el larvado malestar social, y que de un modo u otro se mostraban renuentes frente al organismo socialista. Al aceptar de hecho el parlamento como sede privilegiada para la manifestación del conflicto subestimaron y hasta ridiculizaron el espontaneísmo subversivista de los anarquistas y la contradictoria búsqueda de un punto de encuentro con el movimiento obrero del irigoyenismo. Si el socialismo era un resultado directo de la democracia, y ésta sólo era posible como superación del atraso político de las masas y como conquista de su propia autonomía política y organizativa, todos aquellos movimientos vinculados de algún modo a este atraso debían ser combatidos a fin de que el progreso pudiera abrirse paso.

La transformación de la doctrina de Marx en un canon interpretativo basado en la unidad tendencial de evolución técnico-económica y evolución política le impedía a Justo advertir que no era el *atraso* sino precisamente la *modernidad* capitalista el trasfondo de la morfología concreta adoptada por el proceso de constitución de las masas populares. La visión de una trasparencia de las relaciones entre esfera económica y esfera política en la sociedad argentina concluía en el fácil sociologismo de privilegiar una institucionalidad perfecta que sólo existía en el papel y que condujo al Partido Socialista a estrellarse infructuosamente con la opacidad de un mundo irreductible a la transformación proyectada. Justo advirtió como pocos —y aquí reside el valor de su hipótesis— que el socialismo podía ser una fuerza «nacional» en la Argentina finisecular si mostraba ser capaz de luchar por la nacionalización de las masas trabajadoras extranjeras y por la acción política de la clase obrera. En la lucha por la imposición del sufragio universal, de la libertad política sin restricciones, por el gobierno de las mayorías y el respeto de las minorías, habría de operarse la fusión de masas «extranjeras» y «nacionales» requerida para la

formación de un movimiento de masas moderno, que como tal era compatible con la modernidad alcanzada por el desarrollo de las fuerzas productivas en Argentina. Pero el problema no residía en la perspectiva en sí, sino en los procesos que debía protagonizar el movimiento obrero argentino para que pudiera movilizarse en torno a dicha propuesta estratégica. Y es aquí donde se evidencia una distancia profunda entre su pensamiento y el marxismo. Porque si para Marx la autoemancipación de los trabajadores suponía siempre una compleja dialéctica entre movimiento histórico de la clase y capacidad desveladora de la teoría, para Justo en cambio se reduce a una simple explotación directa claramente visualizable por un movimiento al que la lucha política, la lucha sindical y la asociación cooperativa permite rápidamente alcanzar los conocimientos y la disciplina necesarios para la conquista de la emancipación social. Desaparecido o mutilado el marxismo reaparece esa vieja idea que permea todo el movimiento socialista y que Lassalle llevó a su más clara expresión: la del encuentro y fusión del proletariado con la ciencia como presupuesto para la realización del socialismo.

3. El leninismo en América Latina

Fue sin duda la introducción de la perspectiva leninista la que contribuyó a modificar radicalmente los términos en que se había planteado hasta entonces la posibilidad del socialismo en Latinoamérica. Por primera vez el tema de la conquista del poder como supuesto inderogable de un proyecto de transformación revolucionaria de la sociedad era colocado en el centro del debate y defendido como la divisoria de aguas cuya aceptación o rechazo determinaba la condición o no de *marxistas* de las fuerzas que se proclamaban socialistas. El leninismo

se convirtió en la ideología no sólo de quienes lo recuperaron desde el interior de un movimiento socialista escindido en adelante en las corrientes revolucionarias y reformistas, sino también de todas aquellas fuerzas que emergieron de la crisis de postguerra con objetivos de transformacion política y social. Contra el orden natural de las cosas, el leninismo apostaba fuertemente a la subjetividad de la lucha de clases, a la energía y creatividad de las masas, a la voluntad de poder de un grupo sólidamente estructurado y de cuya energía, audacia y organización dependía fundamentalmente su posibilidad de transformarse en Estado. En un continente instalado en la desarticulación y la dependencia, una ideología que tendía a colocar todo en el terreno de la política y que inspiraba una experiencia social de la magnitud de la soviética no podía dejar de convertirse en una componente muy fuerte —aunque no siempre reconocida como tal— de todas las agregaciones políticas de tipo socialista o nacionalistas revolucionarias y populistas que proliferaban en la América Latina de los años veinte y treinta. Por lo que si puede hablarse en esos años de una creciente difusión del marxismo, sólo lo es a condición de aclarar que el conocimiento de las obras de Marx y de Engels estuvo teñido de la lectura leninista y tercera-internacionalista que de ellas se hicieron.

Si bien el leninismo arrastraba consigo una absolutización de la forma partido, que acabaría por desvirtuar y anular al marxismo en cuanto que forma teórica del movimiento de autoemancipación humana, encerraba también, virtualmente, la posibilidad de pensar los procesos de transformación de las sociedades no europeas según una nueva perspectiva. Independientemente de las formas teóricas y políticas que adoptó en el pensamiento de la III Internacional y de los comunistas el reconocimiento de la especificidad de la naturaleza de los procesos revolucionarios en los países llamados «dependientes

y coloniales», el leninismo hizo emerger toda una nueva y compleja temática ignorada o subestimada por la II Internacional. Si el debate sobre estos problemas se había quizá ya iniciado en algunas áreas más o menos excéntricas del socialismo europeo, la posibilidad de analizar según una perspectiva socialista la revolución colonial sólo emergió como resultado de la fractura provocada por el leninismo en el marxismo segundo-internacionalista. Sin abandonar la óptica eurocéntrica implícita en el pensamiento marxista, las tesis sobre la cuestión colonial —redactadas por Lenin y el hindú M. N. Roy— aprobadas por el II Congreso de la III Internacional asignaban a la lucha emancipadora de los pueblos coloniales y no europeos un papel de primer orden en el proceso revolucionario mundial, sin subordinarlas a la victoria del proletariado metropolitano. El carácter autónomo de los movimientos de liberación nacional y su función antimperialista y anticapitalista estaba implícito en la concepción de Lenin, que lo reafirma claramente un año después, cuando en el III Congreso de la Comintern enfatiza el papel *activo* y *autónomo* de tales movimientos.

Sin embargo, esta intuición de Lenin, que lo llevaba a admitir la potencialidad revolucionaria de movimientos no subordinados a la hegemonía de la clase obrera, o que lo hacía reflexionar sobre la necesidad de adecuar la composición social y los objetivos propios de los partidos comunistas de los países no europeos al abrumador predominio en éstos del mundo rural, quedó finalmente aplastada por una tradición obrerista que el leninismo contribuyó paradójicamente a consolidar. De ahí que la contradicción de fondo de las elaboraciones estratégicas de la III Internacional sobre el problema colonial —categoría en la que estaba también incluida la realidad latinoamericana— residía en que, mientras reclamaba de los comunistas un apoyo a los movimientos nacionales revolucionarios opuestos al imperalismo, pretendía que

éstos intentaran crear partidos comunistas de composición esencialmente proletaria, como condición inexcusable para el triunfo de la revolución colonial.

En la incapacidad del leninismo de extraer todas las consecuencias derivadas de la admisión de la autonomía de la revolución colonial residía, en consecuencia, su límite mayor, lo que le impidió una «traducción» adecuada o políticamente productiva a las realidades específicas del mundo no europeo. Una apertura como la vislumbrada por Lenin requería necesariamente de una búsqueda autónoma de los distintos niveles histórico-sociales, de las diversas configuraciones políticas y culturales de los países donde operaban, pero una búsqueda tal no podía dejar de modificar el marco estratégico general dentro del que se intentaban subsumir aquéllas. Privilegiar una estrategia general conducía inevitablemente a desdibujar y hasta menospreciar las realidades nacionales. Mientras esa estrategia general se desplazaba hacia los supuestos centros de la revolución mundial, el sectarismo era en parte atenuado por la autonomía relativa de que gozaban las secciones nacionales de la Comintern, especialmente las del mundo latinoamericano. Cuando ancló definitivamente en la realidad soviética, y se constituyó en una prolongación de los requerimientos propios de ésta, el campo teórico del *reconocimiento nacional* y del *análisis diferenciado* como sede privilegada para una traducción latinoamericana del marxismo, virtualmente abierto por el pensamiento de Lenin, quedó clausurado. En adelante, la posibilidad de una recomposición crítica del marxismo, sin la cual las realidades nacionales no podían ser pensadas, sólo era factible *fuera* de los marcos de la III Internacional, o por lo menos fuera del peso opresivo de su pensamiento y de su maquinaria organizativa. Y si en Europa será entre los reducidos grupos de exiliados alemanes y austriacos, o en las reflexiones desde la cárcel de Gramsci, donde se extraerán las

lecciones de la derrota del movimiento obrero y se analizarán las nuevas formas de la restructuración capitalista; y si en China la excentricidad incontrolable del núcleo de comunistas chinos dirigidos por Mao Tse-tung y enclaustrados en las montañas de Yenan le permitirá reconocer las potencialidades revolucionarias inéditas de sus áreas rurales, en América Latina le corresponderá a José Carlos Mariátegui (1894-1930) recrear el marxismo en oposición a la corriente populista y a la teoría y la práctica de los partidos comunistas.

4. Mariátegui y la formulación de un marxismo latinoamericano

La intuición leniniana de la autonomía de la situación colonial y de la necesidad de su descentralización encontrará en América Latina únicamente en el movimiento intelectual y social peruano —vertebrado en torno a la revista *Amauta*— una tentativa relativamente elaborada de dilucidación. Y no porque este movimiento dispusiera, en virtud de circunstancias excepcionales, de un conocimiento vedado para los demás de las elaboraciones fundamentales de Lenin —y por tanto de las razones de esta preocupación suya por la autonomía colonial—, sino por el hecho de que tal grupo comprendió como ningún otro en América Latina que para dar una respuesta a las demandas de una realidad irreductible a la visión marxista tradicional se debía necesariamente cuestionar los supuestos sobre los que éste se fundaba. Si se trataba, por tanto, de la reconstitución de un *corpus* teórico que como tal no admitía directamente una traducción valedera, más que de la adquisición de una perspectiva marxista o leninista por el movimiento peruano debería hablarse, con mayor propiedad, de una verdadera *refundación* del marxismo. Lo que se estaba

operando en el Perú de mediados de los años veinte era la «producción» de un marxismo al que por primera vez le cabía enteramente el término de «latinoamericano». Nuevamente el marxismo como tal era puesto en cuestión, pero a diferencia de la reconstrucción planteada y resuelta por Juan B. Justo a expensas del achatamiento de la teoría a mera explicación económica de la historia, de la explotación del trabajo humano y del papel de la lucha de clases, ahora el debate se desplazaba hacia los temas fundamentales del carácter del desarrollo económico en los países dependientes de América Latina, sobre la posibilidad de su constitución como verdaderas naciones y sobre las relaciones entre estos procesos de democratización radical y la revolución socialista.

La idea de una revolución socialista que sólo podía ser el producto de una maduración de la sociedad capitalista había sido quebrantada por la hipótesis leninista de una maduración a nivel histórico-mundial del capitalismo. Pero si la estrategia de la Comintern sustituía en los hechos y en la teoría las transformaciones en América Latina por la revolución en Europa, ¿hasta qué punto ambas estrategias, la de la II y la de la III Internacional, nos conducían finalmente a una análoga actitud quietista? Y poco cambiaba esta situación el hecho de que los partidos comunistas latinoamericanos durante los años veinte proyectaran su impotencia real, como les reprochaba la Internacional, sobre el «espejismo de la revolución mundial».

En realidad en aquellos años, y en un país completamente excéntrico a las áreas tradicionales de desarrollo teórico y práctico de la experiencia social, se perfila una tentativa de respuesta al dilema ante el cual se había detenido el pensamiento revolucionario. La paradoja de las virtudes productivas del *atraco* se presenta en América Latina con la misma fascinación que condujo a Marx a poner en discusión la idea de un modelo unilineal de

sucesión de los modos de producción. El conocimiento de la particular situación de Rusia llevó a Marx a descubrir la potencialidad de una vía de desarrollo distinta de la europeo-occidental, en la cual el atraso aparecía como una virtud antes que como un límite insuperable. El hecho curioso es que en América Latina, y en un país distinto de Rusia, pero lacerado por una idéntica crisis ideal y de conciencia, se opera un mismo proceso de reapropiación crítica del marxismo, que conduce a cuestionar el paradigma eurocéntrico del que padecía gravemente el socialismo latinoamericano. El Perú podía ser la Rusia de América Latina porque no existía quizá otro país en el que más abiertamente contradictoria se mostrara la experiencia histórica del socialismo con las condiciones de atraso económico y social, de crisis intelectual y moral que soportaba la nación. La fractura profunda que conmueve a la sociedad peruana a partir de su derrota frente a Chile en la Guerra del Pacífico (1879-1894) hace aflorar desde su interior una corriente intelectual favorable al mundo de las clases subalternas y que se pregunta con inquietud por la identidad de una nación que tradicionalmente se creía tal y que la guerra ha mostrado como un país invertebrado, como un mero «proyecto a realizar». De tal modo la «cuestión nacional» se reveló como el punto de partida obligado para cualquier reflexión sobre la posibilidad de un proyecto de transformación de la sociedad peruana. Pero para que este proceso de refundación pudiese alcanzar elementos reales de novedad, fue necesaria una concentración igualmente excepcional de capacidad teórica, de conocimiento de la realidad nacional y mundial, de actitud crítica frente al propio marxismo.

La matriz del pensamiento de aquellos intelectuales que encontraron en la revista *Amauta* y en la personalidad de José Carlos Mariátegui un núcleo privilegiado de agregación, se nutre de la diversidad de filones liberados

en la cultura europea por la crisis del positivismo. Las corrientes vitalistas, antintelectualistas, antipositivistas, anticientistas y antieconomicistas, en relación con las cuales se estructura la recuperación mariateguiana del marxismo, habían sido denunciadas por el marxismo oficial como expresiones de la decadencia burguesa. A su vez, la política cultural de fusión de las vanguardias estéticas con las vanguardias políticas propugnadas por *Amauta*, ya había conocido en Europa una decisiva fractura. Estos dos hechos muestran hasta dónde la experiencia de la revista peruana estaba colocada en las antípodas de la concepción ideológica y cultural de la III Internacional. Es por esto posible afirmar que si Mariátegui logró dar de la doctrina de Marx una interpretación tendencialmente antieconomicista y antidogmática —en una época en que intentarla desde las filas comunistas era teóricamente inconcebible y políticamente peligroso— sólo pudo ser posible por una doble situación que ayuda en parte a explicar cómo surgió en el Perú un marxismo renovado. En primer lugar, porque la formación marxista de Mariátegui se produce fuera del movimiento comunista y de la III Internacional; en segundo lugar, porque el movimiento socialista peruano se estructura en el interior de un amplio movimiento intelectual y político, no sujeto a la presencia constrictiva del partido comunista, y sin la herencia de un partido socialista que hubiera fijado en el movimiento social la fuerte impronta positivista que modificó al propio marxismo. Mariátegui leyó a Marx y a Lenin con el filtro del historicismo italiano y de su polémica contra toda visión positivista y fatalista del desarrollo de las relaciones sociales.

El destino reservó al joven Mariátegui la posibilidad, única para un latinoamericano, de llegar a Marx a través de esa auténtica refundación de la dimensión crítica y activista de su pensamiento que se operaba en el socialis-

mo italiano. Pero esa revisión de fuentes tan diversas —que van del historicismo crociano hasta Marx, pasando por Sorel, Bergson, Gobetti y la presencia catártica de Lenin— fue posible sólo porque la realidad nacional sobre la cual operaba, ese Perú de los años veinte, se presentaba como un laboratorio político indicativo también de un conjunto de problemas que caracterizaban y comprometían a toda América Latina. En el crisol de la realidad peruana y de sus complejas exigencias, la estación italiana de Mariátegui logró amalgamarse con experiencias tan diversas como las del grupo de intelectuales «indigenistas», los movimientos obreros de tendencia anárquica y sindicalista, las corrientes radicalizadas de los estudiantes, las vanguardias artísticas; así su conocimiento excepcional de los sucesos de la historia mundial le permitió absorber las contradictorias vicisitudes de la Revolución Mexicana en vías de transformarse en Estado, la experiencia de la Revolución China y las elaboraciones estratégicas de la III Internacional. De esta confluencia de historias de vida y de tradiciones culturales tan diversas emerge un bloque intelectual y político unificado en torno a dos ideas-fuerza, sobre las cuales se basó la posibilidad de constitución de un marxismo latinoamericano: 1) una aguda conciencia del carácter original, específico y unitario de la realidad latinoamericana; 2) la aceptación del marxismo, pero de este marxismo heterodoxo, como el universo teórico común, según el cual las sociedades latinoamericanas, como cualquier otra realidad, podían ser descritas y analizadas determinando sus posibilidades de transformación.

Admitir como un principio indiscutible el reconocimiento del carácter original, específico y unitario de la realidad peruana y latinoamericana significaba de hecho el cuestionamiento del paradigma eurocéntrico que había acompañado la constitución del marxismo como tal. Sin embargo, aunque la admisión de la originalidad de la

región ya estaba presente en la discusión de los comunistas latinoamericanos y se evidenció en los debates del VI Congreso de la Internacional Comunista, sólo fueron los peruanos, y en particular Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre, los que extrajeron las consecuencias más radicales que de aquélla se derivaban. Y sus conclusiones, aunque no idénticas y con diferencias que luego se convertirán en oposiciones, se aproximaron curiosamente a las del Marx estudioso de la comuna rural rusa. El desarrollo económico y social latinoamericano se apartaba del europeo occidental, por lo que de ninguna manera podía ser admitido éste como prefiguración y modelo universal. Era necesario reconocer la presencia de una nueva tipología histórica que admitiese cuanto aparecía como anomalía en su auténtico carácter de tipicidad. Entre Europa occidental y la región latinoamericana no existía un *continuum* definido en términos de modernidad y atraso, sino una conflictiva interdependencia que debía ser definida en su especificidad. Una redefinición de la naturaleza de las formaciones económico-sociales americanas implicaba necesariamente un cambio en la caracterización de las clases y de los sujetos sociales sobre los que podía basarse un proyecto de transformación, pero además en la forma de organización política capaz de estructurarlos. Y es quizá en la discusión de este último problema donde las diferencias iniciales entre Mariátegui y Haya de la Torre se mutaron en contraposiciones radicales, que acabaron por fragmentar la unidad de un movimiento ideológico sobre el que tantas esperanzas se cifraban. De esa ruptura emerge el aprismo como una de las grandes corrientes ideológicas del pensamiento radical de izquierda latinoamericano.

Una lectura cuidadosa y desprejuiciada de las dos obras teóricas más significativas del pensamiento social latinoamericano: los *Siete ensayos de interpretación de la*

realidad peruana, de Mariátegui, y *El antimperialismo y el Apra*, de Haya de la Torre (precedida ésta por otro libro de gran significación como *Por la emancipación de América Latina*), muestra que utilizando ambas el marxismo como un instrumento de análisis antes que como una teoría prescriptiva, llegan a un idéntico reconocimiento nacional, más allá del cual aparecen sin embargo las diferencias que habrán de convertirse luego en rupturas. Y tales diferencias versan precisamente sobre la organización política del bloque de clases y de fuerzas sociales revolucionarias y el papel que en dicho bloque se asigna a cada una de ellas, y sobre la relación entre el proceso nacional peruano y la revolución socialista. Mientras Haya de la Torre duda sistemáticamente de la capacidad del proletariado y de los campesinos de constituirse autónomamente como sujetos políticos y concibe el Estado como la sede natural de una articulación que necesariamente debe descender del poder, Mariátegui piensa en cambio en un laborioso proceso de construcción de una voluntad nacional popular que se despliega desde las bases de la sociedad, como una suerte de réplica de ese movimiento cristiano primitivo que su maestro Sorel había tomado como ejemplo para mostrar «el valor perenne del mito en la formación de los grandes movimientos populares» (J. C. Mariátegui, Prólogo a *Tempestad en los Andes*, de Luis E. Varcárcel, incluido en *La polémica del indigenismo*, Lima, 1976). En consecuencia, es verdad que tanto Haya de la Torre como Mariátegui sostuvieron que el sujeto histórico de la transformación revolucionaria del Perú debía ser un bloque de las fuerzas populares. Pero a partir de un análisis en el que se esboza con elevada coherencia una primera teoría marxista de la dependencia, Haya deduce de la incipiencia y atraso de las clases sociales en el Perú una concepción de ese bloque social que acaba degradando los sujetos históricos al nivel de grupos económico-

corporativos articulados desde el Estado. Aparece así claramente evidenciada la poderosa influencia que ejerció sobre Haya la teoría leninista del partido político revolucionario, que es leída por éste desde la perspectiva mesiánica que acompañó siempre su visión de los procesos sociales. El rechazo mariateguiano del proyecto de Haya se fundaba en una concepción democrática, popular y laica del socialismo y de la propia teoría marxista, que lo conducirá luego a rechazar también la presión de la Internacional Comunista para la formación de un partido comunista, a su parecer similar al de Haya. La veta antiestatalista que permea todo su pensamiento se manifiesta en su manera de ver los procesos históricos «desde abajo», desde los procesos de constitución y de fragmentación de las masas populares, desde sus formas expresivas, sus mitos y sus valores, para determinar y potenciar sus tendencias hacia la construcción de una propia autonomía. Es sin duda posible rastrear en José Carlos Mariátegui la presencia de este filón de pensamiento ya en sus primeros escritos de los años precedentes a su viaje a Europa. Su particular formación intelectual durante la estación italiana lo preparó de algún modo para el cambio de perspectivas que se produce en su vida poco tiempo después de su regreso al Perú. El descubrimiento del mundo fascinante de las clases subalternas aparece claramente evidenciado en su artículo de 1924 sobre «El problema primario del Perú» dedicado a analizar el problema indígena. Y es este *descubrimiento* el que señalará el punto de partida de una nacionalización de su discurso y de una refundación de su marxismo, concebido no ya como una teoría exterior, sino como una traducción productiva para el propio reconocimiento nacional de la realidad peruana y para el análisis diferenciado de sus procesos. La hipótesis leninista de un bloque social construido sobre la alianza entre la clase obrera y los campesinos podía encontrar en el Perú una

forma de traducción que la hiciese emerger como expresión propia y original de la realidad. Mariátegui —a diferencia de Haya de la Torre y del pensamiento de la III Internacional— logró analizar el problema indígena desde una perspectiva de clase que tornaba posible su introducción en una propuesta socialista y revolucionaria. Y no simplemente por el hecho de que comprendió que el problema indígena era el problema de la tierra y no el de nacionalidades oprimidas, sino porque operó una transformación de todo el discurso marxista oficial que lo condujo a basar sobre el indio la fuerza social estratégica de todo proyecto socialista de transformación. Iluminando de tal modo la centralidad del problema indígena para una solución socialista de la transformación peruana, Mariátegui debió necesariamente fundar una lectura antieconomicista de la clase, destinada a tener consecuencias importantes sobre todo su discurso socialista. No sólo porque contrastaba radicalmente con la visión «clasista» del marxismo oficial, sino porque lo diferenciaba del jacobinismo estatalista de Haya de la Torre. Colocando como eje teórico y político de su análisis socialista un universo que se definía más en términos de cultura que en los estrictamente de clase, un objeto nacional y popular antes que «obrero», Mariátegui hacía aflorar de una manera inédita el problema de la nación peruana. Porque ya no se tratará de la liberación de una nación irredenta, ni de la autodeterminación de una nacionalidad oprimida, tal como se entendía la «cuestión nacional» en el discurso de la III Internacional, sino de la incorporación democrática de las masas antes marginadas a un proceso constitutivo de la nacionalidad, que debía necesariamente fusionarse con un proyecto socialista.

Amenazado por la Internacional Comunista, que en la conferencia de Buenos Aires de los partidos comunistas había criticado violentamente sus posiciones y los presu-

puestos ideológicos y políticos sobre los que se fundaban, aislado de los grupos socialistas que en el interior del Perú se inclinaban por las posiciones de la Internacional, obligado a sostener una amarga polémica con los antiguos compañeros apristas, alineados ahora con Haya de la Torre, cada vez más debilitado por una enfermedad que algunos años antes lo había obligado a la inmovilidad, Mariátegui vivió una larga agonía que concluyó el 16 de abril de 1930. Con él se clausuró la breve estación del marxismo teórico latinoamericano, y debió esperarse más de treinta años para que el sacudimiento provocado por la Revolución Cubana liberara de su explícito o velado ostracismo la figura excepcional de un pensador convertido hoy en el punto de referencia obligado de todo pensamiento crítico y revolucionario.

5. El marxismo latinoamericano desde los años treinta hasta la Revolución Cubana

Desde la clausura de la tentativa mariateguiana de recomposición teórica y política del marxismo, hasta fines de los años cincuenta, el pensamiento de Marx sufre un singular proceso de neutralización. La dilatación creciente de su conocimiento en los medios intelectuales y académicos se produjo a expensas de la capacidad de penetración de sus estructuras analíticas y metodológicas en el campo de las elaboraciones políticas, operándose una profunda fractura entre cultura y política.

En cuanto fenómeno ideológico el marxismo, acompañado de sus sucesivas adjetivaciones —primero leninismo, pero desde los años cuarenta también estalinismo—, no era sino un referente genérico, y por tanto neutro, de las propuestas programáticas de los partidos

comunistas, en cuanto que fuerzas hegemónicas del discurso socialista marxista. Pero estas propuestas eran fieles traslaciones a contextos diferenciados de las elaboraciones teóricas y políticas efectuadas por la III Internacional —hasta su disolución en 1943— y por el Partido Comunista de la Unión Soviética. Sin embargo, es por esos años que comienza una constante actividad de difusión del pensamiento de Marx y de sus seguidores más relevantes. Es un hecho conocido, pero aún no estudiado en toda su real envergadura, el papel desempeñado por la emigración política europea en un mayor conocimiento del marxismo en América Latina. El ascenso del fascismo y del nazismo en Europa, y la consiguiente destrucción de áreas importantísimas de la elaboración teórica marxista como Alemania, Austria, Europa central y la propia Italia, obligó a buena parte de la intelectualidad socialista a emigrar finalmente a América. En algunos casos fueron grupos enteros los que debieron reconstituir su actividad en ambientes no siempre favorables, como fueron los de Estados Unidos para la Escuela de Francfort (Adorno, Horkheimer, Pollock, Marcuse, Kirchheimer, Lazarsfeld, Grossmann), o para el grupo de consejistas alemanes y holandeses (Mattick, Korsch, Pannekoek); en otros fueron intelectuales aislados los que intentaron continuar desde la cátedra universitaria, el periodismo o la actividad editorial, una difícil labor de difusión del marxismo y de las corrientes más importantes del pensamiento moderno, mencionaremos casos como los de R. Mondolfo y E. Suda, en Argentina, o de Kozlik, en México. La masiva inmigración intelectual y política española provocada por la caída de la República española, estimuló también poderosamente la expansión de iniciativas editoriales que comenzaron a realizar por esos años una sistemática labor de publicación de las principales obras del marxismo. Los esfuerzos de la Editorial Europa-América o de la «Biblioteca

Carlos Marx», dirigida por Wenceslao Roces para la Editorial Cenit, de Madrid, fueron proseguidas por editoriales americanas que, como Fondo de Cultura Económica de México, y merced al trabajo pionero del mismo W. Roces, pusieron al alcance de los estudiosos latinoamericanos la traducción íntegra de *El Capital* y de otros escritos fundamentales de Marx.

Sin embargo, esta significativa y aún no suficientemente valorada actividad de difusión del pensamiento de Marx, por importantes que hayan sido sus efectos en los planos ideológico y cultural, no logró suturar la fractura entre cultura marxista y política socialista emergente en Europa de la derrota del movimiento obrero y de la involución estalinista, y agudizada en América desde la condena de Mariátegui. Es así como se irá produciendo una escisión siempre mayor entre una izquierda socialista en buena parte marginada del movimiento obrero y cuya adscripción marxista es meramente ritual, y un campo intelectual y académico cada vez más interesado en estudiar el marxismo como estructura de pensamiento y como corpus teórico cuya significación se muestra cada vez más relevante en las ciencias sociales contemporáneas y en la cultura en general. La potencialidad teórica y política del marxismo es así desmembrada en dos esferas separadas y prácticamente incomunicables. Ni los estudios sobre las realidades nacionales o continental, hechos desde una perspectiva marxista, fundamentan las propuestas programáticas de las fuerzas de izquierda, ni tales propuestas reclaman esos estudios para construirse. El marxismo se bifurca en una ciencia académica aparentemente neutra como las demás y en una ideología legitimadora de programas de acción construidos con base en modelos aceptados *a priori*.

Quizá ningún otro caso como el del pensador marxista Aníbal Ponce (1898-1938) exprese esta fractura entre cultura y política que en la América Latina de los años

treinta a los cincuenta alcanza una magnitud significativa. Discípulo de J. Ingenieros, al que se mantuvo fiel casi hasta el final de sus días, Ponce unió a su vasta cultura humanista un conocimiento profundo de la publicística marxista. Como lo prueba la experiencia de la revista *Dialéctica,* publicada en Buenos Aires en 1936, Ponce muestra una versatilidad sorprendente en los comentarios marginales de los textos marxistas que por primera vez hace conocer a sus desinformados lectores. Sin embargo, en sus ensayos sociológicos y filosóficos, o aun en las obras consagradas a estudiar ciertos aspectos de la vida nacional, nunca aparece claramente puesta de manifiesto la intención de utilizar el marxismo como una clave interpretativa de la sociedad argentina. A diferencia de un pensador como Mariátegui, Ponce no pareciera interesarse por encarar un análisis sistemático del desarrollo histórico del Estado y de la sociedad argentina. Su marxismo opera en el plano de la crítica cultural, y en tanto que tal permanece inmodificado, como un cuerpo teórico concluido que no necesita medirse con una realidad histórica concreta para validar su potencialidad cognoscitiva. Sin embargo, y para hacer justicia a un ensayista desaparecido trágicamente en un momento de profunda mutación de su pensamiento, debe recordarse cómo desde el exilio mexicano al que lo empujó a fines de 1936 la reacción conservadora argentina, Ponce corta amarras con el pensamiento de Ingenieros y modifica, no sabemos hasta qué punto radicalmente, su visión antes negativa de las clases subalternas argentinas. Poco tiempo antes de su muerte, en los trabajos sobre «La cuestión indígena y la cuestión nacional», da fe de su voluntad de encarar una perspectiva de análisis que implicaba necesariamente una ruptura con su pensamiento anterior.

El caso de Ponce es paradigmático de la tendencia del marxismo latinoamericano a convertirse en un saber neutro, por lo menos en el plano de la acción política, y

cuya gravitación es preciso rastrearla en los efectos que indudablemente produjo en los medios culturales e intelectuales. Su penetración en el mundo académico lo convierte en una dimensión insuprimible del pensamiento contemporáneo, destinado luego a fijar una impronta significativa en las ciencias sociales latinoamericanas. Pero el hecho es que durante todo este período el marxismo ha perdido en la utilización que de él hace el movimiento comunista toda la originalidad que evidenció tener en los años veinte, cuando se desató la polémica entre apristas y marxistas. Será preciso buscar fuera de los marcos estrechos del «marxismo soviético» —aceptando la designación de Marcuse— los intentos de aplicar un instrumental marxista renovado para el análisis de realidades reconocidas como anómalas. Y en tal sentido, deben mencionarse los trabajos de estudiosos como Sergió Bagú, Oscar Waiss, Julio César Jobet, o las reflexiones de un Alejandro Korn, no olvidando tampoco las tentativas de aquellos intelectuales que influidos por el trotskismo pretendieron analizar la realidad latinoamericana a través de una síntesis original entre el marxismo y las ideologías democráticas latinoamericanas. Es precisamente en estos últimos grupos donde el término de marxismo-leninismo se acuña como referente teórico de lo que dio en llamarse «socialismo nacional», o también «izquierda nacional».

Dentro de una perspectiva marxista, aunque fuertemente adherido a las elaboraciones frentistas del VI Congreso de la Comintern y a la doctrina «marxista-leninista», el intelectual mexicano Vicente Lombardo Toledano (1894-1968) intentó formular una propuesta ideológica, cultural y política desde el propio interior de la Revolución Mexicana. Definiéndose a sí mismo como un «marxista radical, aunque no comunista», criticó a éstos por su falta de preparación ideológica, por su sectarismo y por «su olvido de los grandes problemas

nacionales y el estudio de la concreta recuperación de los derechos de la clase trabajadora». Lombardo Toledano presentó a su propuesta programática como el resultado de la aplicación de una nunca cuestionada verdad universal del marxismo-leninismo al análisis y la construcción de una perspectiva radical y de izquierda de la Revolución Mexicana, basada en la fortaleza ideológica, social y política del movimiento obrero organizado. Su visión del pensamiento de Marx, leído en clave «marxista-leninista», estaba absolutamente fijada en torno a la experiencia cardenista y al papel excepcional que le tocó desempeñar como dirigente máximo de la Confederación de Trabajadores de México (CTM). En tal sentido, sus concepciones se aproximan de manera significativa a las elaboraciones hechas por los soviéticos desde el XX Congreso del PCUS sobre la «democracia nacional» como forma de transición al socialismo en los países dependientes y coloniales. Pero es útil recordar que tales formulaciones constituyeron el núcleo mismo de las ideas expresadas en los años veinte y treinta por Haya de la Torre y el aprismo. Consolidado el bloque de poder que aún hoy dirige el proceso mexicano, y marginado totalmente de la central sindical que había contribuido a formar, Lombardo Toledano se transformó en un mero portavoz de las corrientes de izquierda interiores al *establishment* y su marxismo, en una pedestre ideología legitimizadora.

6. EL MARXISMO LATINOAMERICANO A PARTIR DE LA REVOLUCIÓN CUBANA

El triunfo de la revolución castrista en Cuba inaugura una nueva estación del marxismo latinoamericano, caracterizada por una extrema variedad de posiciones y de perspectivas ajenas en su mayoría a las clásicas delimita-

ciones de tendencias establecidas por la experiencia de la II y de la III Internacional. Su extraordinaria capacidad expansiva en la joven *intelligentsia* radicalizada —proveniente de sectores que como los católicos o los de partidos políticos tradicionales no habían mostrado antes excesiva proclividad al discurso marxista— abre un inmenso campo de acción para las ideas de Marx, que son ahora recuperadas en claves esencialmente voluntaristas. Vuelven así a aflorar los temas del humanismo marxiano, de su ética revolucionaria, de la función del mito en la construcción de una voluntad nacional, del hombre como productor de la historia, que recorren el joven Marx y que reaparecen siempre en los momentos de accesos revolucionarios. El ejemplo cubano, la imposibilidad de reducirlo a los modelos clásicos, su profunda heterodoxia teórica, su adopción del marxismo como orientación ideológica pero a través de una lectura que enfatizaba sus supuestos o reales elementos de continuidad con la tradición martiana, posibilitaba una ruptura con el determinismo cientificista al que había sido reducido el pensamiento de Marx en los años del reflujo obrero europeo. Se liberan así las potencialidades críticas y revolucionarias de una teoría que requiere para su recomposición de una nueva sutura entre cultura y política. Desde una perspectiva política, los escritos fundamentales a través de los cuales la revolución cubana pretende constituirse en un cuerpo de doctrina, y que hará emerger al castrismo como una corriente nueva en el interior del marxismo, se constituirán en adelante en los ejes vertebradores de un debate que corroerá las elaboraciones teóricas y políticas de la izquierda tradicional. Y a partir de este debate habrá de producirse una profunda recomposición de todas las estructuras partidarias. Las fuerzas ideológicas y políticas emergentes de esta etapa de restructuración del campo de la izquierda latinoamericana —excepto los partidos comunistas, que

en general mantendrán inmodificadas sus tradiciones teóricas, aunque a costa de fracturas internas y desprendimientos de sus corrientes más renovadoras— ya no se reconocerán en las viejas tradiciones de la II y la III Internacional y tratarán de establecer nuevas formas de recomposición entre la teoría marxista y las configuraciones inéditas de la política. El marxismo dejará así de presentarse como una estructura de pensamiento y un corpus teórico unívoco para convertirse en lo que Braudel llama «un pueblo de modelos», una diversidad de perspectivas girando en torno al denominador común de una perspectiva de transformación social.

A partir de una situación semejante deja de tener sentido plantearse la pregunta de la existencia o no de un marxismo *latinoamericano*, porque es hoy una convicción generalizada que la posibilidad de la reconstrucción de su historia en nuestro continente sólo se torna factible si la atención está puesta en sus áreas *nacionales* y no *globales* de expansión. Motivada históricamente por la necesidad de probar sus condiciones de validez en un terreno ajeno y diverso de aquel en que se constituyó, no es necesario ya plantearse esa pregunta porque la disgregación de sus centros constitutivos reintegra el marxismo a su campo real de validación, cual es el de la reconstrucción de las conexiones existentes entre el proceso de elaboración de la teoría y los procesos reales de constitución de una fuerza social y de una voluntad transformadora. Pues en última instancia, y parafraseando a Marx, ¿en qué otra cosa que en su «devenir mundo» consiste la «realización de la filosofía» y por tanto del marxismo?

BIBLIOGRAFIA

Víctor Raúl Haya de la Torre, *Por la emancipación de América latina*, Buenos Aires, Gleizer, 1927; José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta, 1928; Víctor Raúl

Haya de la Torre, *El antimperialismo y el Apra,* Santiago de Chile, Ercilla, 1935; Emilio Troise, *Materialismo dialéctico (Concepción materialista de la historia),* Buenos Aires, La Facultad, 1938; Alejandor Korn, *Obras,* 3 vols., La Plata, 1939; Jorge Amado, *Vida de Luis Carlos Prestes,* Buenos Aires, Edit. Claridad, 1942; Abguar Bastos, *Preste e a revoluçao social,* Río, Edit. Calaino, 1946; Juan B. Justo, *La realización del socialismo, Obras completas,* t. VI, Buenos Aires, La Vanguardia, 1947; Ricardo Martínez de la Torre, *Apuntes para una interpretación marxista de historia social del Perú,* 4 tomos, Lima, 1948; Sergio Bagú, *Economía de la sociedad colonial,* Buenos Aires, El Ateneo, 1949; Oscar Waiss, *Nacionalismo y socialismo en América Latina,* Santiago, 1953; Silvio Frondizi, *La realidad argentina,* 2 vols., Buenos Aires, Praxis, 1956; Julio C. Jobet, *Ensayo crítico del desarrollo económico-social de Chile,* Santiago, 1958; Rodney Arismendy, *Problemas de una movimiento continental,* Montevideo, Ed. Pueblos Unidos, 1962; Luis Pan, *Justo y Marx,* Buenos Aires, Ediciones Monserrat, 1964; José Carlos Mariátegui, *Obras completas,* 20 vols., Lima, Amauta, 1964-1969; Luis E. Recabarren, *Obras escogidas,* Santiago, Prensa Latinoamericana, 1965; Abelardo Ramos, *Historia de la nación latinoamericana,* Buenos Aires, Peña Lillo, 1968; Luis E. Aguilar, *Marxism in Latin America,* Nueva York, A. Knoph, 1968; José Ratzer, *Los marxistas argentinos del 90,* Córdoba, Ediciones Pasado y Presente, 1969; Aníbal Ponce, *Humanismo y revolución,* selección y prólogo de Jaime Labastida, México, Siglo XXI, 1970; K. Marx y F. Engels, *Materiales para la historia de América Latina,* Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 30, Buenos Aires, 1972; Abelardo Ramos, *Marx para latinoamericanos,* Buenos Aires, Plus Ultra, 1973; Vicente Lombardo Toledano, *El problema del indio,* México, SepSetentas, 1973; AA. VV., Modos de producción en América Latina, Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 40, Buenos Aires, 1973; Rodney Arismendy, *Lenin, la revolución y América Latina,* México, Grijalbo, 1974; German Ave Lallemant, *La clase obrera y el nacimiento de el marxismo en la Argentina,* introducción de Leonardo Paso, Buenos Aires, Editorial Anteo, 1974; Aníbal Ponce, *Obras completas,* 4 tomos, Buenos Aires, Editorial Cartago, 1974; Regis Debray, *La crítica de las armas,* México, Siglo XXI, 1975; Donald C. Hodges, *La revolución latinoamericana,* México, Editorial V Siglos, 1976; José Carlos Mariátegui y otros, *La polémica del indigenismo,* Lima, Mosca Azul, 1976; Michael Lowy, «Marxismo latinoamericano», en Clacso, *Términos latinoamericanos para el diccionario de ciencias sociales,* Buenos Aires, 1976; Robert Millon, *Vicente Lombardo Toledano. Biografía intelectual de un marxista mexicano,* México, Univ. Obrera VLT, 1976; Ernesto Che Guevara, *El socialismo y el hombre nuevo,* México, Siglo XXI,1977; AA. VV., «Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano», selección y prólogo de José Aricó, *Cuadernos de Pasado y Presente,* núm.

60, México, 1978; Julio Antonio Mella, *Escritos revolucionarios*, México, Siglo XXI, 1978; José Ingenieros, *Antimperialismo y nación*, selección e introducción de Oscar Terán, México, Siglo XXI, 1979; José Carlos Mariátegui, *Obra política*, México Editorial Era, 1976; Michael Löwy, *Le marxisme en Amérique latine*, París, F. Maspero, 1980; José Aricó, *Marx y América Latina*, Lima, Cedep, 1980; Pablo González Casanova, «Los primeros marxistas de América Latina», en *Sábado*, suplemento de *Unomásuno*, núms. 175 y 176, marzo de 1981; José Aricó, *Il marxismo latinoamericano negli anni della III Internazionale*, en *Storia del marxismo*, tomo 3, segunda parte, Dalla crisi del '29 al XX Congreso, Turín Einaudi, 1981; Robert Paris, *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 92, México, 1981; Carlos Franco, *Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano*, Lima, Cedep, 1981; Richard Morse, *La cultura política iberoamericana*, en AA. VV., *De historia e historiadores*, México, Siglo XXI, 1982.

Capítulo IX

El positivismo

Rafael del Aguila y *Miguel Beltrán*

1. Introducción

Durante muchos años la búsqueda de la unidad fundamental en la ciencia de la política ha sido definitoria de la tarea de los metodólogos. Hasta hace bien poco el paradigma positivo, hegemónico en ciencias sociales, había intentado ofrecer un modelo de conocimiento que garantizara a nuestro saber sobre el mundo científico unos fundamentos los suficientemente seguros y fiables como para que fuera posible reivindicar la corrección de la visión unitaria que la ciencia positiva ofrecía.

La búsqueda de esos fundamentos que se desarrolló en el positivismo, colocó en el centro de su interés la observación desapasionada de los hechos y a la experiencia regulada por los criterios positivos. La ciencia debía enseñar a los hombres a considerar los fenómenos del mundo como objetos naturales gobernados por leyes universalmente válidas y verdaderas. La sociedad y la política no eran sino un conjunto más o menos definido

de hechos sometidos a leyes. Gracias a esa consideración respecto de su objeto, la ciencia de la política podía adoptar la forma de una «episteme», esto es, una ciencia exacta sometida a las leyes objetivas y universales.

En buena parte dentro de la estela de la tradición platónica, se buscaba convertir a la ciencia en un instrumento al servicio del dominio del mundo y del destino humano. Se perseguía hacer de la razón una herramienta fiable, un «lugar seguro» desde el que pudiera reivindicarse la verdad de las cosas y fuera posible huir igualmente del constante acecho de lo aparente, lo engañoso, los prejuicios y los ídolos.

Ya Platón estaba imbuido de la idea de Heráclito según la cual «la verdad gusta ocultarse». Según ello, la primera tarea que Platón se planteaba era la de «descubrir», «desvelar» la verdad oculta más allá del reino de lo aparente. El mito de la caverna relatado en *La República* no hace más que dar forma a esa idea. Del mismo modo, Parménides recomendaba al pensador ir más allá de lo humano si quería que lo humano mismo se le revelara. El oráculo de Delfos, por su lado, aseguraba que aquel que buscara la sabiduría y el conocimiento debía adoptar la palidez de los muertos, esto es, debía retirarse del mundo aparente, del mundo donde los hombres se encontraban y hablaban y actuaban, para así lograr un punto de vista adecuado. Platón fue quien desarrolló más consecuentemente esta tradición eleática y quien opuso de forma más clara y explícita a lo aparente *(phainomena)*, las opiniones y creencias humanas, con la verdad y la comprensión[1]. Debíamos, entonces, buscar un mundo fuera de nuestro mundo humano de convenciones compartidas que nos permitiera el acceso de lo real. Un punto de vista perfecto y divino que constituiría

[1] *Rep.*, 476a, 598b, 602c, etc.

el único adecuado y fiable para la elaboración de una episteme, de una ciencia de la política.

Es en la estela de esta interpretación platónica del saber político donde debe analizarse lo que hoy se ha venido a denominar «ansiedad cartesiana» (Bernstein, 1983, pp. 18 y ss.) que, desde luego, define el intento positivo de construir una ciencia de la política. Tal ansiedad no sería otra cosa que la búsqueda de un fundamento seguro y fiable para nuestro saber, un fundamento que sería no sólo permanente y cierto, sino también demostrable y único. Un fundamento que desembarazaría a nuestro saber de la sospecha de falsedad al delimitarlo respecto de apariencias, prejuicios e ideologías. De hecho, todo el proceso de formación del saber positivo desde el realismo maquiaveliano hasta el modelo hobbesiano de ciencia política puede verse como una paulatina toma de conciencia por parte de la teoría política de la necesidad de desembarazarse de las tutelas impuestas a la reflexión y proceder a la manera de las ciencias de la naturaleza: sin reconocer límites y sin detenerse ante prejuicio alguno. Sólo este tipo de estudio y este método garantizaba aquella certeza indispensable en la construcción de la ciencia. El reconocimiento científico estaba asegurado si, y sólo si, mediante el método adecuado, conseguía evitar la génesis de las ideas falsas[2].

Lo que Paul Ricoeur[3] llamaría «escuela de la sospecha» (Marx, Nietzsche y Freud) fue la consecuencia de este primer impulso que en la Ilustración se convirtió en lucha contra los ídolos, los prejuicios y las ideologías deformantes. Y tal lucha desembocó en la formulación de un conocimiento alternativo, el científico, convenien-

---

[2] H. Barth, *Verdad e ideología*, FCE, México, 1951.

[3] P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 1978.

temente definido y delimitado. Como señalara Hume (1978), de lo que se trataba, en definitiva, era de desembarazar al edificio del saber de «falsos ladrillos», de dejar únicamente el «esqueleto» de nuestros conocimientos, de forma que a través de él obtuviéramos tanto la seguridad de acertar cuanto la garantía de nuestro acierto. Ya Locke había advertido que la ciencia constituía el mejor antídoto contra el veneno de la superstición [4]. De hecho, la ciencia de la política tiene probablemente su origen en el esfuerzo de la ilustración escocesa (Hume, Smith, Ferguson) por introducir el método experimental en el análisis de los asuntos morales, así como reducir los acontecimientos políticos a una explicación científica (Hume, 1978), siguiendo una metodología iniciada por Newton para el estudio de la física.

2. A. COMTE Y LOS ORÍGENES DEL POSITIVISMO

Desde que Comte acuñó el término de «filosofía positiva», la cuestión del conocimiento de la realidad social ha permanecido en una situación de constante polémica: si en 1830 concluía la exposición de su *Cours*, ya en 1890 puede hablarse de revuelta contra el positivismo [5], sin que actualmente el positivismo hegemonice las ciencias sociales ni haya sido completamente derrotado. Por el contrario, la «disputa del positivismo» sigue siendo central a la hora de formular una conceptualización de la ciencia social y de definir su estatuto epistemológico. No hay que extrañarse de la duración de tal polémica, toda vez que las pretensiones explícitas del positivismo no podían ser más ambiciosas. Como el propio Comte dejó lapidariamente dicho,

---

[4] Citado en J. Farr, «Political Science and the Enlightenment of Enthusiasm», *American Political Science Review*, 82, 1988.

[5] S. Hughes, *Conciencia y sociedad*, Aguilar, Madrid, 1972, cap. 2.

> La sociabilidad moderna, al hacer prevalecer cada vez más la vida industrial, debe secundar poderosamente la gran revolución mental que eleva hoy definitivamente nuestra inteligencia del régimen teológico al régimen positivo. [...] la vida industrial es, en el fondo, directamente contraria a todo optimismo providencial, puesto que aquélla supone necesariamente que el orden natural es lo bastante imperfecto como para exigir continuamente la intervención humana, mientras que la teología no admite lógicamente otro medio de modificarlo que el solicitar un apoyo sobrenatural (1965, p. 78).

Es evidente que, en su pretensión de sustituir a la teología y a la metafísica, el positivismo se despliega como sistema de saber absoluto: no hay más saber que el de la ciencia, y ésta es sinónimo de certeza. Los científicos sustituyen a sacerdotes y filósofos, con lo que la ciencia termina por constituirse en una suerte de «nueva teología»: por lo que tiene de posesión de una verdad última (científica, no revelada), por su función legitimadora de un determinado orden social (el orden burgués, no el tradicional) y por el señalamiento de una finalidad o dirección a la Historia (el progreso secular, no la otra vida). Pero si es cierto que en opinión de Comte la ciencia es el único saber en que el hombre puede apoyarse, y desde el que ha de descalificarse como ignorancia, superchería o anacronismo toda otra forma de producir conocimiento, hay que decir que el propio Comte insiste una y otra vez en el carácter relativo del conocimiento positivo, y ello de dos maneras diferentes.

En primer lugar, rechazando los que llama «conocimientos absolutos», que son —dice— los que tratan de indentificar «el origen de todas las cosas, las *causas* esenciales». Bien es verdad que con ello lo que se niega es la legimitidad de interesarse por «las cuestiones más insolubles, por los temas más radicalmente inaccesibles a toda investigación decisiva» (1965, p. 42); así pues, no se afirma nada acerca del carácter absoluto o relativo del conocimiento elaborado sobre temas accesibles a la in-

vestigación, sino que se sostiene que «el espíritu humano renuncia en lo sucesivo a las indagaciones absolutas que no convenían más que a su infancia, y circunscribe sus esfuerzos al dominio, a partir de entonces rápidamente progresivo, de la verdadera observación» (1965, p. 54).

Pero además de esta renuncia a la especulación gratuita acerca de cuestiones no observables (que es la que ha calificado de «absoluta»), el término tiene en Comte otro sentido:

> No sólo nuestras investigaciones positivas deben esencialmente reducirse, en todo, a la apreciación sistemática de lo que es, renunciando a descubrir su origen primero y su destino final, sino que importa además darse cuenta de que ese estudio de los fenómenos, lejos de poder llegar en modo alguno a ser absoluto, debe ser siempre *relativo* a nuestra organización y a nuestra situación. [...] si nuestras mismas concepciones, cualesquiera que sean, deben ser consideradas como otros tantos fenómenos humanos, tales fenómenos no son simplemente individuales, sino también y sobre todo sociales, puesto que resultan en realidad de una evolución colectiva y continua [...] nuestras teorías tienden cada vez más a representar exactamente los objetos exteriores de nuestras constantes investigaciones, pero sin que pueda, en ningún caso, ser plenamente apreciada la verdadera constitución de cada uno de ellos [...]. Así, pues, aunque por una parte las doctrinas científicas sean necesariamente de una naturaleza bastante variable como para obligarnos a desechar toda aspiración a lo absoluto, sus variaciones graduales no presentan, por otra parte, ningún carácter arbitrario que pueda motivar un escepticismo todavía más peligroso (1965, pp. 55-58).

En resumidas cuentas, las características de la especie humana limitan su capacidad de observación (Comte propone el ejemplo del ciego y la astronomía), además de lo cual hay que contar con que nuestros conocimientos están subordinados «al conjunto de la progresión social», con lo que carecen de la «fijeza absoluta que los metafísicos han supuesto»; ello invalida la pretensión de llegar a la *verdadera constitución* de los fenómenos, debiendo contentarnos con aproximarnos a ella. Relativismo,

pues, pero no arbitrariedad, por lo que no hay lugar al escepticismo.

Pero conviene tener en cuenta algo más: al resumir Comte las acepciones de la palabra «positivo» insiste «en su tendencia necesaria a sustituir en todo lo absoluto por lo *relativo*»; así como cada una de las doctrinas teológicas y metafísicas era negativa en relación a todas las demás, so pena de degenerar en un absurdo eclecticismo, «la nueva filosofía, en virtud de su genio relativo, puede siempre apreciar el valor propio de las teorías más opuestas a ella, sin por eso llegar nunca a ninguna vana concesión susceptible de alterar la claridad de sus puntos de vista y la firmeza de sus decisiones» (1965, p. 93).

Así pues, el padre fundador del positivismo rechaza expresamente que la ciencia pueda llegar a la verdad absoluta, con lo que no hace sino colocarse en la prudente tradición seguida también por Locke, en cuya opinión lo más que puede conseguir el conocimiento científico es una colección de generalizaciones más o menos probables, y por Hume, quien cree que la probabilidad es la única afirmación defendible que puede predicarse de las leyes y teorías científicas. No es la ocasión de discutir el probabilismo frente al justificacionismo, pero sí de subrayar que han sido los positivistas triunfantes quienes, como veremos, al atribuir al conocimiento *verificado* la condición de verdad absoluta, se han separado de un maestro mucho más escéptico (y en ese sentido mucho más «moderno» o ¿«postmoderno?»).

Sin duda que podrían ponerse de manifiesto multitud de rupturas en la evolución de los supuestos básicos (epistemológicos y metodológicos) defendidos por los positivistas, especialmente en el ámbito de las ciencias sociales y en el ciclo de su orto, expansión y decadencia. Nos hemos detenido, como ejemplo, en la concepción de la ciencia como *conocimento necesario* y de la verdad como *verdad absoluta* para poner de manifiesto que tales tesis no

fueron mantenidas por Comte, sino por discípulos posteriores de talante más maximalista que el originalmente exhibido por el maestro. Y así puede decirse que el paradigma positivo se constituiría como un conjunto de juicios y reglas que definen lo que debemos entender por conocimiento y lo que debe ser desechado como mera ideología, como «metafísica», etc. De este modo, como indica Kolakowski (1981) —y de este autor nos valdremos de ahora en adelante—, la ciencia positiva se construye como una *alternativa normativa* que regirá los modos de empleo de expresiones como «ciencia», «saber» o «conocimiento». La ciencia de la política sería aquella teoría de la política que se ajusta a aquellas consideraciones normativas que podemos resumir brevemente en las siguientes:

En primer lugar, *unidad fundamental del método científico*, ya sea su objeto la naturaleza o la sociedad. Nos alejamos así de aquella advertencia de Aristóteles según la cual las cosas de la política no son ni inmutables ni independientes, ya que dependen del actuar humano y esto hace que acerca de la polis pueda hablarse de múltiples maneras[6] dado que los actores políticos siempre pueden actuar en forma distinta a lo previsto por la teoría[7]. Esta diferencia esencial en su objeto determina diferencias metódicas de la teoría de la política respecto de nuestro saber sobre lo natural. Ahora, por el contrario, las ciencias de la naturaleza se convierten en el espejo en el que las modernas ciencias del hombre se miraron a finales del siglo XVIII, posiblemente intentando emular los éxitos en el dominio y conocimiento del entorno que aquéllas habían demostrado. Un programa tan esencial a la moderna ciencia política como, por ejemplo, el behaviorista

[6] *Pol.*, III, 3, 1.267a, 23-4.
[7] E.N., VI, 2, 1.139a, 6-8, 1.139b, 21-23, etc.

se modela según la premisa de afinidad esencial con los métodos de las ciencias naturales (Easton, 1965).

En segundo lugar, *fenomenalismo*. Esto es, negación de la existencia de alguna diferencia entre esencia y fenómeno. Sólo los fenómenos accesibles a nuestra experiencia son o, mejor, pueden ser, objeto de nuestro saber. Si algún concepto no es susceptible de ser observable empíricamente, si no se nos ofrece a nuestra experiencia regulada y sistematizada, si no es cuantificable o clasificable según criterios «científicos», sólo quedan dos salidas. La primera, la reducción de ese concepto a un conjunto de observables empíricos capaces de funcionar según las reglas del modelo positivo. Segundo, la eliminación de ese concepto del horizonte de las preguntas que son formulables desde el paradigma científico.

Y, en tercer lugar, el modelo de ciencia positiva unificada se apoya en la *regla del reflejo;* o sea, en la suposición de que un saber cualquiera, para lograr la categoría de científico, ha de referirse necesariamente a objetos concretos y singulares realmente existentes en el mundo. Después volveremos más detenidamente sobre esta idea.

3. POSITIVISMO Y CIENCIA POLÍTICA

¿En qué para toda esta larga evolución, toda esta acumulación de reformulaciones y críticas, por lo que se refiere a la presencia del positivismo en la ciencia política? Si se nos permite lo que sin duda es una gruesa simplificación, habría que decir que el capítulo más netamente positivista de dicha ciencia es el constituido por el conductismo, o behaviorismo. Veámoslo, aunque sea muy brevemente, de la mano de Dahl. Pero antes convendrá recordar que el estudio del comportamiento humano llevado a cabo desde el enfoque behaviorista descansa en la idea del aprendizaje (capacidad que no es

exclusiva del animal humano), que depende de los premios y castigos que operan en un esquema estímulo-respuesta. El primer behaviorista profeso, John Watson, fue uno de los primeros etólogos e hizo importantes observaciones sobre el comportamiento instintivo, prestando especial atención, por otra parte, a la capacidad de aprendizaje. Skinner, cabeza visible de la escuela, no atiende a los instintos, sino que atribuye en exclusiva al ambiente el origen y modificación de la conducta, entendiendo que se trata de un ambiente social construido por el hombre: «El hombre que el hombre ha creado es el producto de la cultura que el hombre ha producido» (1972, p. 257). En el bien entendido de que el mecanismo de producción no consiste sino en un conjunto de reforzadores y de hábitos, y la misma cultura no es sino un conjunto de comportamientos observables carente de cualquier referencia a contenidos mentales.

Pudiéndose considerar el behaviorismo como una de las corrientes más característicamente positivistas de las ciencias sociales, ¿qué papel ha jugado en la ciencia política? No es necesario acudir a Robert Dahl para contestar que un papel muy importante, pero sí es pertinente su cita (en concreto, la de su famoso artículo de 1961, traducido en 1964, que tras el convencional título de «El método conductista en la ciencia política» lleva entre paréntesis el irónico subtítulo de «Epitafio para un monumento erigido a una protesta con éxito»).

Lo que Dahl se apresura a destacar es que no está nada claro qué sean las *behavioral sciences*, ni en qué sentido sea su objeto la conducta humana; y hay que darle la razón, pues es fácil encontrar opiniones para todos los gustos. Por ejemplo, Easton piensa que el concepto de comportamiento político

indica que el investigador desea observar a quienes participan en el sistema político como individuos que son sujetos de emociones,

prejuicios y predisposiciones de seres humanos, tal como los conocemos en nuestra vida ordinaria [...]. La investigación conductista, pues, ha tratado de llevar al ser humano hasta el centro de la atención. Su premisa es que la investigación tradicional lo que ha hecho es materializar instituciones, considerándolas como entidades aparte de los individuos que las componen (1953, pp. 201-205).

Pero frente a esta rotunda afirmación de individualismo metodológico, e incluso de nominalismo, se pronuncia Alfred de Grazia, quien niega que el enfoque conductista se refiera a materia alguna subjetiva, ni a la psicología del comportamiento, ni al comportamiento electoral, proponiendo sin más el abandono del término (*apud.*, Dahl, 1964, pp. 93-94). El propio Dahl concluye que la aparición de la orientación conductista en la ciencia política tuvo como principal consecuencia la de «hacer más científico el componente empírico de la disciplina» (1964, p. 94), acomodándola a la corriente positivista que configuraba las ciencias sociales como «ciencias empíricas modernas». Lo que ello vino a implicar en la práctica fue una masiva utilización de la encuesta, un mayor interés por los problemas de la participación política y un nuevo relieve para los estudios de psicología política.

Por su parte, Ions piensa que el «imperialismo intelectual» del conductismo se caracteriza por su insistencia en «la cuantificación y computación, apoyadas en teorías y métodos estadísticos»; para este autor, «la ciencia conductista es ahora una casa con muchas viviendas, y se caracteriza por sus métodos más que por su objeto»: en ella, «la cuantificación deviene un fin en sí mismo, una rama de las matemáticas» (1977, pp. x, xi y 154). Se diría, sin embargo, que la caracterización de Dahl del enfoque conductista como «mayor cientificismo», la de De Grazia como carente de significación por significar cualquier cosa, o la de Ions como injustificada cuantofrenia, no acaban de hacer justicia a lo que en su día implicó para la

ciencia política el enfoque conductista; y ello fue la generalización de la convicción de que el estudio de las instituciones políticas (constituciones, gobiernos, parlamentos, sistemas judiciales, sistemas electorales, partidos, sindicatos, etc.) no era capaz de describir ni explicar satisfactoriamente la vida política al no tener en cuenta las opiniones y actitudes de la gente, las creencias y valores que comparte o rechaza, el conocimiento que tiene de la vida política, los procesos de socialización política, etc., y la incidencia de todo ello en las pautas del comportamiento político efectivo. El objeto de estudio se desplazó, pues, de la regulación formal de las instituciones a las variables en buena parte psicológicas que explican el comportamiento individual y social observado, tomando como modelo científico no el institucionalismo jurídico, sino el ofrecido por las ciencias de la naturaleza en su aplicación a las del hombre.

Pero esto no quiere decir que la ciencia política conductista (expresión característica del positivismo y del cientifismo) restringiera su objeto a la persona individual como único foco teórico: de hecho, como hace constar Eulau, la mayor parte de los politólogos behavioristas se interesan por grupos, organizaciones, comunidades, élites, movimientos de masas o sociedades nacionales más que por el actor político individual (1963, pp. 13-14). Y, sin embargo, los politólogos behavioristas han eludido enfrentarse con determinadas categorías complejas (como las de «poder» o «clase social») en la medida en que han creído poder *reducirlas* a diferencias o comportamientos *individuales* pautados o regulares. No parece, pues, que se encuentren en conjunto muy lejos del individualismo metodológico, tal como se refleja, por ejemplo, en la conocida afirmación de Von Mises, que podría ser inmediatamente suscrita por muchos de ellos: «La sociedad no es una sustancia, ni un poder, ni un ser actuante. Sólo los individuos actúan» (*apud.*, Ions,

1977, p. 154); y de aquí el planteamiento conductista de estudiar la política como conjunto de comportamientos y de explicar éstos a través de un modelo psicologista que dé cuenta de la formación de actitudes y opiniones.

Las llamadas «ciencias de la conducta», en resumen, han supuesto (para bien y para mal) una reorientación de las ciencias sociales como ciencias *del hombre*, decantándolas hacia el individualismo metodológico y el psicologismo y tomando explícitamente como modelo el positivista de las ciencias de la naturaleza. De todas formas, en tales «ciencias de la conducta» (y en concreto en la ciencia política behaviorista) no es fácil encontrar autores que hablen de igual manera de las mismas cosas, salvo por lo que se refiere al elemento positivista de la cuantificación y al psicologista del individualismo metodológico. Todo ello tiene poco que ver con la antigua tradición del estudio de la sociedad como un todo, o de sus procesos e instituciones, como cosa diferente de los estudios de opiniones y actitudes, de personalidad, de socialización, de interacción, etc. El resultado global, por tanto, de la reordenación positivista (y psicologista) que el behaviorismo introdujo en la ciencia política ha de ser valorado como enriquecedor, a condición, claro está, de que ni se reivindique el positivismo como la única tradición científicamente respetable, ni se lo rechace como inaceptable en nombre de la ciencia o en el de la respetabilidad ideológica. Ello supone rechazar la pretensión hegemónica del positivismo, y reclamar al mismo tiempo la posibilidad de utilizar los planteamientos positivistas cuando el aspecto a considerar del objeto de conocimiento así lo reclame; o, lo que es lo mismo, aceptar la carga del pluralismo cognitivo (y consecuentemente metodológico), sin eclecticismos ni pretensiones sincréticas; pero ésta es ya otra cuestión que no es el momento de tratar aquí.

Lo que debemos subrayar ahora es la forma en que

esta problemática revierte en la ciencia de la política confirmándola como ciencia del comportamiento político, mientras relega las consideraciones y el estudio sobre los procesos que subyacen u originan dicho comportamiento a mera metafísica o a intereses ideológicos indeseables. Tal y como afirmará Easton (1965, pp. 7 y ss.), en la realidad política existen regularidades que es posible aprehender y expresar en teorías o generalizaciones con valor predictivo. La meta de la ciencia es tanto la descripción de los hechos como su «explicación» y predicción. Para lograrlo se hace necesario recurrir a procedimientos teóricos (tal como la operacionalización de conceptos, y otros) que exigen la introducción de elementos adicionales como indicadores capaces de sacar a la luz lo empírico. Desde ahí, en este supuesto, se procedería acumulativamente para permitir el progreso continuo del conocimiento científico.

Ahora bien, este giro del behaviorismo en ciencia política, pone en disposición a sus teóricos para exigir un cierto alejamiento del empirismo radical y proponer una salida hacia la idea de sistema. Tal giro, profundamente influido por el estructural funcionalismo de Talcott Parsons y la teoría «cibernética» de Karl Deutsch (1970), se mantiene, sin embargo, extremadamente apegado a la idea de comportamiento como único punto de referencia al que habría que referir los conceptos teóricos para lograr una articulación sistemática.

Por eso, aún en este caso, pervive la preocupación positiva por considerar al saber como un mecanismo de reflejo de una objetividad exterior. Dicho con otras palabras, el centro de gravedad del saber político positivo en cualquiera de sus variantes sigue siendo la suposición de que un saber cualquiera, para lograr la categoría de científico, ha de referirse necesariamente a objetos concretos y singulares realmente existentes en el mundo. La ontología en la que esta presuposición está basada

puede ser descrita bastante bien a través de las palabras del primer Wittgenstein: existe una básica coincidencia entre lenguaje y mundo (1975, §§5.6 y 5.6.1). Según Anscombe (1971, pp. 167 y ss.), esta idea podría ejemplificarse como sigue: los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo, pero todos los lenguajes tienen la misma lógica y sus límites coinciden con los del mundo. Así, los límites de mi mundo y los límites del mundo son una y la misma cosa. Y, en conclusión, lógica, lenguaje, pensamiento y mundo coinciden en su esfera de acción. Se frenan, por así decirlo, en el mismo punto. Fuera de este lenguaje científico sólo queda lo inexpresable: «De lo que no se puede hablar mejor es callarse» (1975, p. 7). En otras palabras, cuando nos encontramos ante proposiciones que intentan explicar algo distinto a lo que puede ser referido a hechos del mundo, algo que en este sentido «no está en el mundo», eso no es lenguaje con sentido en absoluto. El lenguaje científico es sólo una «pintura», una «representación» *(Bild)*, de los hechos del mundo.

Pero, si esto fuera tan obvio como el positivismo parece asumir que es, las cosas resultarían sencillas. Lamentablemente no estamos ante lo obvio. Como el propio Bertrand Russell advierte en el prólogo al *Tractatus*: «después de todo, Wittgenstein encuentra el modo de decir una buena cantidad de cosas sobre aquello de lo que nada se puede decir». Pese a los intentos wittgensteinianos de eliminar esta contradicción (que lo es del positivismo en conjunto y no sólo de su propia teoría), la línea de defensa es débil: «Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo: quien me comprende acaba por reconocer que caracen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido fuera de ellas a través de ellas» (1975, §6.5.4).

El caso es que para el positivismo lógico, que inspira buena parte de los modelos positivos de ciencia política,

carecen de sentido todas las proposiciones no contrastables con el mundo de los hechos. La razón para ello no es, desde luego, arbitraria: las proposiciones no contrastables no son susceptibles de escrutinio público, son seudoproposiciones vacías y sin sentido. De este modo, la teoría del significado atribuiría sentido cognitivo únicamente a aquellas proposiciones analítica o lógicamente verdaderas (tautologías, etc.) o bien a aquellas otras que tratan de objetos del mundo y así pueden ser verificadas a través de la observación (ver Hartnack, 1977, pp. 66 y ss.; Carnap, 1937, p. 25; Wittgenstein, 1975, § 3.1.5, etc.).

Respecto de estas últimas (las proposiciones con sentido que tratan de objetos del mundo) su significado y su *status* dependen de su verificabilidad. En palabras de Ayer (1936, p. 9), una proposición tendrá sentido si y sólo sí es analítica o empíricamente verificable. ¿Y en qué consiste esa verificabilidad? Básicamente en que toda hipótesis debe ser contrastada cuidadosamente con los datos de la experiencia por medio de la observación y la cuantificación (Dahl, 1961, p. 764; 1963, p. 2). Sólo aquellas proposiciones que han pasado este test de verificabilidad y pueden demostrar su coincidencia con los hechos del mundo pueden ser integradas en el corpus de la ciencia (Dahl, 1963, p. 9; Easton, 1965, p. xv; Laswell y Kaplan, 1955, p. xiv). La verificación se convierte en criterio de demarcación de la ciencia respecto de la ideología, la metafísica o cualquier otro tipo de saber.

En definitiva, la aspiración de las teorías a la verificabilidad y la identificación de ésta con la objetividad, obligan a sujetar los enunciados científicos a una argumentación estrictamente lógica, sin contradicción y consistente. La cuantificación y la medición, instrumentos diseñados en aras del logro de esos objtivos, estandarizan los procesos de datos y hacen posible la verificación de hipótesis, así como los estudios comparativos, pero

también determinan *a priori* los límites de lo que se puede saber.

De no menor importancia que este fuerte mecanismo de demarcación, y corriendo paralelo a él, tenemos la *separación entre ser y deber ser*, que constituye, de hecho, el último escalón por el que se accede al modelo unificado de ciencia política positiva. En este caso, nos hallamos ante la negación de todo valor cognoscitivo a los juicios y enunciados normativos. Esta conclusión es coherente con todo lo dicho con anterioridad. En efecto, la regla del fenomenalismo prescribe la renuncia a todo lo existente fuera del mundo de lo sensible y cuantificable. Los valores podrán ser, en todo caso, objeto de estudio, pero no presupuesto del método. Por su lado, la regla del reflejo nos obliga a encontrar el paralelo entre nuestras proposiciones y ese mundo sensible. Por último, la ciencia natural cuyo paradigma se imita ha demostrado lo fructífero de su propia lejanía respecto de los juicios de valor al negarse en su origen a los chantajes del saber religioso y metafísico, mostrando así su propia superioridad.

En todo caso, la lógica interna de esa petición de neutralidad axiológica es innegable: la oposición a ideologías, ocurrencias arbitrarias, ídolos deformadores, etc., impulsa al paradigma positivo fuera de las consideraciones normativas. La explicación descriptiva y avalorativa de los fenómenos políticos sustituye al compromiso político y a la defensa partidaria de opiniones. Pero, naturalmente, el corolario de esa nueva actitud de la ciencia supone una importante transformación respecto de la vinculación con la praxis política que había sido tradicional en el ideal práctico aristotélico o en ciertas variantes historicistas del marxismo.

La ciencia, afirma Weber (1975) siguiendo a Tolstoi, ya no nos enseña a contestar las preguntas políticas fundamentales para el hombre: las de qué debemos hacer

y cómo debemos comportarnos. No sirve para fundamentar posturas prácticas o para la autoaclaración reflexiva sobre lo que debemos querer. Los sistemas de valores determinan los fines y sus luchas y contradicciones no tienen solución racional posible. El reino de la ciencia es el reino de los medios, la ciencia deviene tecnología. La relación teoría/praxis queda reducida a técnica y a la aplicación de técnicas al dominio de procesos sociales y políticos.

En palabras, una vez más, de Easton (1965), la investigación y la explicación del comportamiento político precede lógicamente al proceso por el cual esos conocimientos se nos hacen útiles. La utilización «práctica» del saber «seguro» que el método positivo nos ofrece pertenece a una fase «poscientífica» y en todo caso se halla fuera de las competencias de ese tipo de saber. La desvinculación entre teoría y praxis deja al saber político únicamente el marco de la técnica e ingeniería políticas y lo convierte en un instrumento sujeto al decisionismo de la esfera pública, sin que quepa recurso crítico alguno a la razón. Aquel saber que en su origen se articulaba como una lucha contra los ídolos tanto del entendimiento como de «lo existente», deviene técnica adaptativa de control.

4. Conclusiones

La orientación positivista se ha empeñado en mantener que las ciencias sociales son, en tanto que ciencias, iguales a las naturales, basando la validez de sus resultados en la contrastación empírica y estableciendo una clara separación entre proposiciones científicas y juicios de valor: explicación causal, teoría del reflejo, empirismo y avalorismo serían, pues, características del modelo científico al que habría de acomodarse cualquier estudio

de la realidad social que quisiera presentarse como productor de conocimiento científico, y como fundamentador de la posibilidad de dominio racional del mundo, frente a un dominio «mágico» prepositivista o precientífico. Todo ello implica que la subjetividad humana no se percibe como dificultad para el tratamiento de la actividad social como objeto de conocimiento: el sociólogo o el politólogo observan la realidad social del mismo modo que otros científicos observan la natural. Por otra parte, esas observaciones de la realidad social pueden ser formuladas en términos análogos a las de la realidad físico-natural, esto es, como generalizaciones que aspiran al carácter de «leyes», neutrales con respecto a los valores que impregnan la política y las ideologías que la subyacen.

Es más que dudoso, sin embargo, que el avalorismo constituyese un elemento original del positivismo, y menos aún entre los fundadores académicos de la sociología; por el contrario, para ellos lo que importaba era la reorganización racional del mundo, de suerte que la política podrá convertirse, según creyó Saint-Simon, en una ciencia empírica que permitirá que los científicos sociales traten los problemas sociales y políticos de la misma manera en que los científicos naturales tratan los fenómenos de que se ocupan. Se observará que lo que está implícito en tal posición es el propósito de «tecnificar» la política, de extraer del ámbito de lo opinable las cuestiones disputadas para tratarlas como cuestiones técnicas o científicas no disputables, reservadas a los expertos. No hay duda de que en el caso de Comte se manifiesta una decidida vocación orientadora de la vida social y política, en especial por lo que se refiere al mantenimiento del orden social: recuérdese, por poner sólo un ejemplo, que al lamentar la que llama anarquía intelectual de su tiempo cree que la filosofía positiva «tiene necesidad, ante todo, del mantenimiento continuo

del orden material, tanto interior como exterior [...] la escuela positiva tiende, de un lado, a consolidar todos los poderes actuales en sus poseedores, cualesquiera que sean, y, por otra parte, a imponerles obligaciones morales cada vez más conformes a las verdaderas obligaciones de los pueblos» (1965, p. 136-37). Originariamente, pues, la ciencia social positivista se presenta de manera explícita como una guía para la acción, partiendo como datos de determinados valores (orden, progreso, primacía de la ciencia) que han de orientar las decisiones. La neutralidad de la ciencia social no es, pues, un carácter originario del positivismo, sino adquirido.

Una última precisión acerca del carácter cumulativo del conocimiento científico, que constituye un elemento central en la tradición positivista directamente conectado con la noción de progreso. La cumulatividad implica la continuidad, en virtud de la cual el trabajo de los científicos es contrastado, codificado y acumulado al previo conocimiento de la realidad: en la visión positivista, el presente de la ciencia descansa siempre sobre su pasado, con lo que el científico nunca parte de cero, sino que ocupa su lugar en la ilustre cadena que se empeña en ampliar el campo de lo conocido. La historia de la ciencia es un proceso acumulativo que amplía los logros anteriores con logros nuevos, un proceso que permite predicar de la ciencia la vieja noción de que *natura non facit saltum*, rechazada hoy en día por todos aquellos que examinan la historia de la ciencia con criterios descriptivistas y no normativistas, y para quienes el progreso del conocimiento científico no sería el resultado de la pacífica concatenación de intelecciones cada vez más amplias y profundas de la realidad, sino la consecuencia de rupturas o *saltos* (de «revoluciones», si se quiere) que niegan el conocimiento anteriormente tenido como válido y contrastado.

Como hemos tenido ocasión de ver, el positivismo

fundacional ha sufrido un proceso evolutivo importante (y que sólo puede aludirse en estas páginas): primero, cargándose de materialismo y mecanicismo, rechazando la dimensión filosófica inicial y proclamando un radical empirismo, con lo que se llegó a una epistemología según la cual el conocimiento no es sino reflejo y representación de la realidad exterior; más tarde, esta orientación fue siendo suplantada por un cierto neokantismo, de suerte que el conocimento se concibe como una articulación de relaciones lógicas de las que no se afirma su cruda existencia en la realidad, sino que se limitan a ser un producto elaborado de la experiencia sensible. Bien es verdad que frente al neokantismo se afirmaba también una suerte de neopositivismo que subrayaba firmemente la necesidad de que todos los enunciados científicos fuesen empíricamente verificables, en el sentido de reducirse a enunciados acerca de «hechos del mundo». Es esta posición la que termina por desembocar en la corriente intelectual que conocemos con el nombre de Círculo de Viena, así como en la llamada Escuela de Berlín. La corriente neopositivista conocida como empirismo lógico cobró una gran importancia hacia el final del primer tercio de este siglo, continuando la tradición de Mach de referir la admisibilidad de los conceptos teóricos a su verificabilidad, pero dando un especial relieve al aspecto matemático de la caracterización en términos teóricos de las regulaciones fenoménicas observables. A estas alturas, la concepción positivista, o neopositivista, de la ciencia la configuraba como un conjunto de teorías axiomáticas formuladas en términos de lógica matemática, que incluye un vocabulario observacional y otro teórico cuyos términos están definidos explícitamente mediante unas determinadas reglas de correspondencia, definiciones que hacen posible la verificabilidad de la teoría. Pues bien, ya que no es posible reflejar aquí ni siquiera un sucinto resumen de

las posiciones en que se ha ido desplegando el positivismo hasta el día de hoy, bastará decir que el estricto empirismo y la utilización de la lógica matemática han constituido durante muchos años las características básicas comunes a un amplio grupo de pensadores, especialmente en el mundo anglosajón. Entre ellos, la noción de «observable» (o mejor, de «directamente observable») llegó a concitar fuertes críticas en la medida en que pudiera descansar sobre una base fisicalista ingenua: «observar» directa o indirectamente la «realidad observable» es algo mucho más problemático y más dependiente de los supuestos teóricos previos de lo que permitía suponer la tradicción positivista. De otra parte, el otorgar relevancia epistemológica tan sólo a la justificación del conocimiento científico, desinteresándose del descubrimiento, implicaba una fuerte desproblematización de la actividad científica, olvidando que ésta se desenvuelve en el seno de una específica perspectiva que limita las preguntas y las respuestas que son legítimamente manejables. Por último, y como recuerda Muguerza (1975, pp. 23-25), la pretendida neutralidad o descontextualización del lenguaje mediante el que se expresa el conocimiento implicaba olvidar que cada lenguaje teórico determina el significado de los términos y enunciados de su correspondiente lenguaje observacional, con lo que en realidad no hay base empírica común para discernir entre teorías científicas en conflicto.

Pero quizá el tema más estrictamente político al que hemos aludido en estas páginas sea ese efecto colateral de todo lo señalado hasta ahora: la separación entre teoría y práctica, entre saber y política. Sin que podamos entrar aquí en detalles al respecto, este avalorismo que desemboca en tecnificación de la acción política ha sido denunciado desde las más diversas posiciones. Tanto el concepto de crítica intersubjetiva popperiano (1972, 1973 y 1981), como el desarrollo del anarquismo meto-

dológico de Feyerabend (1975 y 1978), el concepto de «ciencia normal» kuhniana (1970), por no hablar de las críticas frankfurtianas al respecto (Adorno y otros, 1972), han procedido a una voladura, a veces «controlada» y a veces «libre», de los supuestos básicos en los que el avalorismo y la separación ser-deber ser se asentaban. Al retrotraer las imágenes sobre el método a imágenes políticas centradas en la discusión en el seno de la comunidad científica sobre lo que es pertinente o no lo es, se abandona en cierto modo aquellas preocupación positiva centrada en la aséptica relación entre sujeto-objeto, para internarse en el campo intersubjetivo de la credibilidad, la discusión, la argumentación, la crítica, etc. Y este desplazamiento replantea contemporáneamente las disputas metodológicas en el campo estrictamente político de sus funciones sociales y consecuencias prácticas. Por ello quizá quepa decir que pese a su hegemonía relativa en el campo de las ciencias sociales en general, hoy el positivismo está en buena medida interviniendo en un «campo de juego» que, estrictamente hablando, no es el suyo (el de la lógica, el reflejo, la aplicación técnicas de saber seguro, etc.), sino uno nuevo, que en cierta medida le es profundamene extraño: el de las imágenes políticas asociadas a nuestras ideas de la ciencia, al de la discusión nunca cerrada sobre el *status* del propio saber, el de las consecuencias prácticas inmanentes a las teorías, el del pluralismo metodológico, etc. Si esto supone una crisis pasajera o se trata, más bien, de una consecuencia inevitable de la estructura básica de lo que llamamos saber político, es, con toda seguridad, otro problema del que ya no podemos ocuparnos aquí adecuadamente.

BIBLIOGRAFIA

Ofrecer una bibliografía exhaustiva sobre la formación y desarrollo del método positivo es, simplemente, imposible. Nos contentaremos con dar algunas indicaciones dispersas de textos fundamentales y/o informativos al respecto. Hay que empezar, naturalmente, por nombres como J. Locke, *Enquiries Concerning Human Understanding*, Clarendon Press, Oxford, 1975; D. Hume, *A Treatise on Human Nature*, Clarendon Press, Oxford, 1978; A. Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Buenos Aires, 1965, etc.

Tratan la problemática del positivismo desde distintas perspectivas, R. Bhaskar, *The Possibility of Naturalism*, Humanities Press, New Jersey, 1979; L. Kolakowski, *La filosofía positiva*, Cátedra, Madrid, 1979, y, claro está, A. J. Ayer, *Language Truth and Logic*, Dover, Nueva York, 1936; R. Carnap, *The Logical Syntax of Language*, Hartcourt, Brace and World, Nueva York, 1937; B. F. Skinner, *Más allá de la libertad y de la dignidad*, Fontanella, Barcelona, 1972; J. Hartnack, *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, Ariel, Barcelona, 1977; G. E. M. Anscombe, *An Introduction to Wittgensein's Tractatus*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, 1971; L. Wittgenstein, *Tractatus Lógico-Philosophicus*, Alianza, Madrid, 1975, etc.

Sobre la vinculación específica del positivismo con las ciencias sociales en general, y la ciencia política en particular, pueden consultarse con provecho, M. Weber, *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1985; M. Weber, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1975; R. Dahl, «The Behavioral Approach in Political Science», *American Political Science Review*, 55, 1961; R. Dahl, *Modern Political Analysis*, New Jersey, 1963; D. Easton, «The New Revolution in Political Science», *American Political Science Review*, 63, 1969; D. Easton, *A Framework for Political Analysis*, New Jersey, 1965; D. Easton, *The Political System*, Knopf, Nueva York, 1953; K. W. Deutsch, *Los nervios del gobierno*, Paidós, Buenos Aires, 1970; P. Laswell y A. Kaplan, *Power and Society*, Yale University Press, New Haven, 1955; H. Eulau, *The Behavioral Persuasion in Politcis*, Random House, Nuevaw York, 1963; R. Young ed., *Approaches to the Study of Politics*, Evanston, Ill., 1958; D. Truman, «The Impact on Political Science of the Revolution in the Behavioral Sciences» en VV. AA., *Research Frontiers in Government and Politics*, Washington, 1955; G. Almond, «Political Theory and Political Science», *American Political Science Review*, 60, 1966; y, más recientemente, D. Fisichella ed., *Metodo Scientifico e ricerca politica*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1985; A. Giddens ed., *Positivism and Sociology*, Heinemann, Londres, 1974; Ch. G. A. Bryant, *Positivism in Social Theory and Research*, Macmillan, Londres, 1985; U. Himmelstrand ed., *Sociology, from Crisis to Science*,

Sage, Londres, 1986; G. Sartori, *La politica. Logica e metodo in scienze sociali*, Milán, 1979; etc.

Perspectivas críticas y la problemática del postpositivismo pueden confrontarse en T. W. Adorno y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1973; Lakatos y Musgrave, eds., *La crítica y el desarrollo del conocimento*, Grijalbo, Barcelona, 1975; F. R. Dallmayr, *Critical Encounters Between Philosophy and Politics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1987; E. Ions, *Against Behavioralism*, Blackwell, Oxford, 1977; J. R. Montero, «Notas sobre el post-behaviorismo» *Revista de Política Comparada*, núm. 5, 1981; Surkin y Wolfe, eds., *An End to Political Science, The Caucus Papers*, Basic Books, Nueva York, 1970, etc.

Algunos textos y autores clave para entender los desarrollos contemporáneos del tema serían, K. R. Popper, *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1973; K. R. Popper, *Conocimiento objetivo*, Tecnos, Madrid, 1972; K. R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Buenos Aires, 1981; P. Feyerabend, *Against the Method*, New Left Books, Londres, 1975; P. Feyerabend, *Science in a Free Society*, New Left Books, Londres, 1978; T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago, 1970; S. Toulmin, *La comprensión humana*, Alianza, Madrid, 1977; L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1982; P. Winch, *Ciencia Social y Filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires, 1972; R. J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, Basil Blackwell, Oxford, 1983; así como las dos selecciones de textos contenidas en B. R. Wilson, ed., *Rationality*, Basil Blackwell, Oxford, 1981; y M. Hollis y S. Lukes, eds., *Rationality and Relativism*, Basil Blackwell, Oxford, 1982.

Capítulo X

El pensamiento político de Max Weber

Joaquín Abellán

1. Vida y obra

Max Weber nació en Erfurt el 21 de abril de 1864. Su padre era un abogado que hizo carrera política dentro del Partido liberal-conservador, primero en el Estado de Prusia (en la Cámara prusiana de Diputados) y, después de la unificación de Alemania en 1871, en el Parlamento federal desde 1872 a 1884.

Max Weber estudió derecho, economía e historia en las universidades de Heidelberg, Berlín y Göttingen, obteniendo el grado de doctor en 1889. Su carrera académica como profesor la comenzó en la Universidad de Freiburg, donde desempeñó una cátedra de Economía entre 1894 y 1896. Su lección inaugural en Freiburg sobre «El Estado nacional y la política» (*Der Nationalstaat und die Wirtschaftspolitik*) tuvo un gran eco entre la intelectualidad alemana y ponía ya de manifiesto sus planteamientos críticos sobre la ciencia económica que se solía practicar así como sus ideas sobre la significación

política de la nación. De Freiburg pasó inmediatamente a la Universidad de Heidelberg, pero una profunda crisis nerviosa le obligó a abandonar la docencia universitaria y toda actividad pública entre 1887 y 1903. A partir de este año comienza de nuevo su actividad investigadora, pero no la docente, y participa intensamente en las actividades de la Asociación de Política Social y en la Sociedad Alemana de Sociología, de la que fue socio fundador.

En los años anteriores a la Primera Guerra Mundial realiza sus investigaciones sobre sociología de la religión (China, Japón, India, el judaísmo y el Islam) y varios importantes trabajos sobre teoría de la ciencia. En esta misma época tiene también terminada la parte principal de su colaboración para un libro colectivo —*Grundriss der Sozialökonomie (Elementos de economía social)*—, que se publicaría en 1922 bajo el título de *Wirtschaft und Gesellschaft (Economía y sociedad)* y que incluiría además otros escritos compuestos con posterioridad a aquella contribución. Durante la Primera Guerra Mundial ocupó un puesto de oficial de reserva en Heidelberg durante varios meses y publicó numerosos artículos en el periódico *Frankfurter Zeitung* sobre la situación política de Alemania y sobre su futuro. Una serie de esos artículos formó el libro *Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada (Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland)*, publicado en 1918.

En el semestre de primavera-verano de 1918 aceptó una cátedra de Economía en la Universidad de Viena, que no continuó ocupando después, pasando a la Universidad de Munich al año siguiente. Con el final de la guerra y la caída del sistema político monárquico alemán, se reorganizó la vida política bajo otras formas. Se crearon nuevos partidos políticos y, en uno de ellos, el *Deutsche Demokratische Partei* (Partido Demócrata, DDP), militó Max Weber. Era el partido que recogía el libera-

lismo de izquierda. Existía asimismo un partido liberal de derechas, el *Deutsche Volkspartei* (Partido Popular, DVP), que, junto con el partido católico *Zentrum*, ocupaban el espacio político entre el partido conservador y el partido socialista.

Su compromiso con el partido DDP le llevó a desplegar una intensa actividad política durante la campaña para las elecciones generales a la Asamblea nacional constituyente, que habría de elaborar la nueva Constitución republicana de 1919 (Constitución de Weimar). Weber, que había colaborado estrechamente con el «padre» de la Constitución, Hugo Preuss, no logró salir elegido diputado, pues las organizaciones regionales del partido lo colocaron en una lista y en un distrito con muy pocas probabilidades de éxito. Este comportamiento del partido y su fracaso electoral le produjo a Max Weber una honda decepción, que marcó su distanciamiento y su crítica al funcionamiento de los partidos políticos. Sus reflexiones sobre la política las plasmó en una célebre conferencia pronunciada ante miles de estudiantes en Munich, en enero de 1919, que llevaba por título «La política como profesión» (*Politik als Beruf*). Aunque reconocía que la política era su amor secreto, decidió abandonar el partido político y volver a la docencia universitaria en la Universidad de Munich, pues se consideraba a sí mismo, antes que nada, como un científico. Y el científico y el político son dos tipos humanos distintos y aun contrapuestos. En abril de 1920 escribía en una carta: «El político debe y *tiene* que llevar a cabo compromisos. Pero yo soy por profesión un científico [...]. El científico no puede celebrar ningún compromiso ni tampoco oculta los "disparates"» [1].

---

[1] Carta a Karl Petersen, de 14 de abril de 1920, en W. J. Mommsen, *Max Weber: sociedad, política e historia*, trad. cast. Buenos Aires, 1981, p. 209.

En la primavera de ese mismo año de 1919, Max Weber formó parte de la delegación alemana en las negociaciones de paz en Versailles. A la vuelta comenzó sus clases en la Universidad de Múnich sobre «las categorías más generales de la ciencia social». Al año siguiente, en junio de 1920, cayó enfermo de pulmonía y moría el 14 de ese mismo año. Después de su muerte se publicó, en 1922, *Economía y Sociedad* (*Wirtschaft und Gesellschaft*), que es una reunión de trabajos de distintos períodos, ordenados por Marianne Weber según su propio criterio. En ese mismo año se publicó asimismo, en la revista *Preussische Jahrbücher,* el artículo sobre «Los tres tipos puros de dominación legítima. Un estudio sociológico» (*Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft. Eine soziologische Studie*). En los años siguientes se fueron publicando las colecciones de artículos sobre los distintos temas de que Weber se había ocupado.

2. Concepción del Estado

Para Max Weber el Estado es una agrupación o comunidad política. Pero para definir qué tipo de agrupación humana es, Weber se refiere exclusivamente a los medios que el Estado utiliza, y esos medios son, básicamente, la fuerza o la violencia legítima. Es la utilización de este medio lo que caracteriza a esta comunidad política que llamamos Estado. Este no viene definido, por tanto, por los fines para los que existe ni por los objetivos que como tal comunidad quisiera realizar. La pregunta por los fines del Estado no entra en las consideraciones de Weber. «No es posible definir una agrupación política a través de la indicación del *fin* de sus acciones como agrupación [...]. Por ello sólo se puede definir el carácter "político" de una agrupación *solamente* a través de los *medios* que son únicamente propios de

ella, pero que sí son específicos e *imprescindibles* para su ser: la fuerza *(Gewaltsamkeit)* (*Wirtschaft und Gesellschaft*, ed. 1925, p. 30). De esta manera el Estado de Weber se presenta esencialmente como una relación de dominación, como una relación de poder entre los hombres, como la relación entre unos que gobiernan y otros que obedecen, una relación de poder en la que éste se apoya precisamente en la fuerza, en la violencia. Desde esta consideración básica, la política es para Weber una lucha por el poder, para participar en el poder o para influir en su distribución, se trate de su distribución entre grupos distintos dentro de un Estado o de su distribución entre los distintos Estados. Todas las reflexiones de Weber sobre la organización de la lucha política, sobre el parlamentarismo, sobre la Constitución, parten de esa primera idea básica de que el Estado es esencialmente una relación de dominación o poder. Y todas estas instituciones adquieren en Weber el carácter de meras cuestiones técnicas. La Constitución es una cuestión técnica de organización así como el parlamentarismo —que él defendía, como veremos más adelante— es un mecanismo operativo para la selección de los líderes políticos fundamentalmente. No hay, por tanto, fines que puedan ser establecidos como las metas a realizar o conseguir por la comunidad política. Los medios que esa comunidad política utiliza —la fuerza física legítima— podrían servir indistintamente a fines muy distintos. Lo político es sustraído del área de los fines para ser reducido a una cuestión de los medios que se utilizan en la acción estatal. Esta exclusión de los fines del Estado corre pareja con el planteamiento weberiano de la separación entre ciencia y política. No es posible, según él, determinar científicamente los valores políticos ni consiguientemente los fines o metas del Estado que habría que conseguir o realizar con la utilización de determinados medios. Eliminada esa consideración, lo político

queda constituido por el ámbito de los medios: «el Estado es aquella comunidad humana, que aspira al monopolio de la fuerza física legítima dentro de un determinado territorio» (*Politik als Beruf*, GPS, 1971, p. 494).

3. TIPOS DE LEGITIMIDAD

Con este planteamiento se puede afirmar efectivamente que no hay en Weber una fundamentación del Estado (Hennis). Lo único que hay es la explicación de cómo los hombres aceptan internamente, justifican internamente, esa relación de dominación.

En el análisis de la dominación (*Herrschaft*), que Weber define como «la posibilidad de encontrar obediencia a un mandato o una orden de un contenido determinado en unas personas determinadas» [2], Weber da tres motivos diferentes por los que los hombres aceptan internamente el poder, tres motivos diferentes de sometimiento o doblegamiento, que dan origen a tres formas distintas de legitimar el poder, o, lo que es lo mismo, a tres tipos de poder legítimo. A cada uno de estos tres tipos de dominación le corresponde una organización o estructura administrativa. Estos tres tipos son:

a) *Dominación legal en virtud de una reglamentación.* En esta forma de poder, la obediencia se presta no a la persona que detenta el poder, como si ella tuviera un derecho propio a ser obedecida, sino a la norma estatuida, la cual determina a quién hay que obedecer y hasta

[2] *Wirtschaft und Gesellschaft*, ed. 1925, p. 28. Sobre la discusión actual en torno al concepto de legitimidad en Weber, ver Veit-Michel Bader, «Max Webers Begriff der Legitimität. Versuch einer systematisch-kritischen Rekonstruktion», en Johannes Weiss (ed.), *Max Weber heute*, Frankfurt, 1989, pp. 296-334.

qué punto hay que hacerlo. También quien imparte las órdenes está sometido a la norma, a una norma abstracta formal, sea una «ley» o un «reglamento». Su capacidad de mando, su autoridad, viene legitimada por la norma estatuida, que delimita un marco de competencias. El tipo o ejemplo más puro de esta forma de dominación es la dominación burocrática. La idea básica aquí es la existencia de una norma o reglamentación formal, a la que se le presta la obediencia. El tipo de gobernante es el funcionario, que realiza su trabajo *sine ira et studio,* es decir, sin que le afecten sus motivaciones personales en el desempeño de su función, sin arbitrariedades, sin «acepción de personas», desarrollando una conducta siempre calculable y previsible. La obediencia a la norma se realiza de manera jerárquica: unos cargos están debajo de otros más elevados y existe asimismo un procedimiento reglado de recursos desde la escala inferior hacia arriba. La base de este sistema, de su funcionamiento técnico, es la disciplina.

Este tipo de dominación se da, según Weber, no sólo en el Estado moderno y en la administración municipal, sino también en la empresa capitalista privada y en todas aquellas organizaciones o asociaciones que cuentan con una administración organizada jerárquicamente[3].

b) *Dominación tradicional* en virtud de la fe en el carácter sagrado del sistema y del poder existente. En esta forma de dominación, la persona presta su obediencia a la persona que manda en virtud de la dignidad que la tradición le ha ido confiriendo a esta última. El origen de la obediencia está en la reverencia a esa persona. El contenido de las órdenes a obedecer viene determinado por la tradición, que el propio gobernante («señor») no

[3] «Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft. Eine soziologische Studie», en *Preussische Jahrbücher,* 187 (1922), pp. 1-12, esp. 1-3.

puede conculcar sin poner en peligro la legitimidad de su propia autoridad. El tipo más puro de esta forma de dominación tradicional es la autoridad patriarcal, donde la relación de poder se establece entre el «señor» y los «súbditos» que le obedecen.

En esta forma de dominación tradicional no existe prácticamente la posibilidad de crear un derecho nuevo. Las normas de la tradición son vinculantes, si bien el «señor» dispone de un campo elástico donde ejercer su arbitrio y su gracia en determinados casos concretos fuera de las normas de la tradición. La administración en este tipo de dominación tradicional se compone de personas que tienen una relación de dependencia personal con el señor —como son los miembros de su casa, sus parientes, los validos o los vasallos— y no se conoce en ella el concepto burocrático de las esferas de competencias. En este tipo de administración no reina la ética del deber profesional o de la disciplina del cargo, sino la moral de la fidelidad personal propia del servidor.

Max Weber distingue, sin embargo, dos formas de organización burocrática bajo este tipo de dominación tradicional: la patriarcal y la estamental. En la organización patriarcal los servidores están en una total dependencia personal del señor (como esclavos, siervos, eunucos, favoritos), mientras que en la estructura estamental —donde el poder está repartido entre el «señor» y una administración dotada de privilegios— los funcionarios no tienen esa dependencia personal respecto al «señor», aunque hayan sido puestos en sus cargos por concesión o por privilegio del señor. También existía la posibilidad en la estructura estamental de la compra de los cargos, con lo que se lograba una situación de inamovilidad para las personas que los habían adquirido.

Esta diferenciación dentro de la dominación tradicional entre organización patriarcal y organización estamen-

tal la considera Weber fundamental para toda sociología política de la época anterior a los sistemas burocráticos [4].

c) *Dominación carismática* en virtud de la devoción que se tiene a la persona de quien manda, especialmente a sus cualidades carismáticas, a sus capacidades mágicas, a su heroísmo o revelaciones o al poder de su espíritu o de su palabra. Los ejemplos más puros en esta forma de dominación son el profeta, el héroe de guerra, el gran demagogo. Todos ellos son realmente jefes, líderes, dirigentes. Tienen carisma. Y Weber utiliza expresamente el término «carisma» en un sentido axiológicamente neutral. Según él, en ese sentido tan carismático son las revelaciones y milagros de un profeta como las cualidades demagógicas de Cleonte o las de un Napoleón, un Jesús o un Pericles. Los que les prestan obediencia lo hacen como sus «discípulos», que les siguen por las cualidades personales y extraordinarias del líder, no porque éste tenga adquirida una dignidad tradicional ni porque haya logrado una posición dirigente gracias a determinadas normas generales establecidas. Y se obedece al jefe o maestro en la medida en que conserve estas cualidades extraordinarias y las acredite en la realidad. Su autoridad decae precisamente cuando le abandona su heroísmo o «su dios» o la fe de las masas en sus cualidades de jefe.

La organización administrativa que se da bajo esta forma de dominación carismática no responde ni a la cualificación profesional de las personas ni tampoco a su pertenencia a un determinado estamento social o a la posición de relaciones personales con el «señor». La organización administrativa en este tipo de dominación está caracterizada por la irracionalidad, es decir, por el decidir según cada caso concreto, por la creatividad del

[4] *Die drei reinen Typen...*, *op. cit.*, pp. 3-6.

momento. La fórmula que resume la autoridad del profeta es: «escrito está, pero yo os digo que...». El profeta no se siente atado por la tradición para inaugurar un orden nuevo. El héroe de guerra se impone asimismo al sistema vigente con la fuerza de su espada. El demagogo se suelta de la tradición y de las normas establecidas para anunciar un orden nuevo, revolucionario.

La autoridad de la persona carismática deriva su legitimación a exigir obediencia de sus seguidores o discípulos exclusivamente de sus propias cualidades carismáticas, de la propia misión que tiene que realizar. La autoridad carismática descansa en la «fe», en el «reconocimiento» que los seguidores tienen en el profeta, en el héroe de guerra, en el demagogo, pero esa autoridad no se deriva de esa fe o reconocimiento. Según Weber, lo que ocurre es justamente lo contrario: la fe en el jefe, en el líder, es un deber que tienen los seguidores respecto a aquél, deber cuyo cumplimiento puede exigir el líder precisamente en virtud de sus propias cualidades carismáticas extraordinarias. La autoridad carismática, observa expresamente Weber, es, en su forma más pura, de carácter autoritario, aunque sea uno de los grandes poderes revolucionarios de la historia [5].

---

[5] Según Weber, este tipo de dominación carismática fue analizado por R. Sohm en sus estudios sobre las comunidades cristianas primitivas, aun sin ser consciente de que se trataba de un tipo específico de autoridad: *Die drei reinen Typen...*, *op. cit.*, pp. 6-8. (Existe reimpresión de la obra de Rudolf Sohm *Kirchenrecht*, Berlín, Dunker Humblot, 1970.) Más adelante se ocupa Weber del fenómeno de la rutinización o cotidianización del carisma, es decir, de la pérdida de su carácter extraordinario o innovador, y también de la transformación antiautoritaria del carisma.

4. Teoría de la democracia. Concepto de «democracia plebiscitaria»

La importancia del carisma en la sociología política de Weber se va a poner de manifiesto en su concepción de la democracia plebiscitaria, concepto ciertamente polémico, pero al que Weber llega desde sus reflexiones y observaciones sobre el régimen burocrático y el sistema parlamentario en la sociedad de masas.

Entre 1917 y 1919 redactó Max Weber varios trabajos sobre estos temas, destacándose entre ellos *Sufragio y democracia (Wahlrecht und Demokratie*, 1917), *Parlamento y Gobierno en una Alemania reorganizada* (*Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*), de 1918, y *La política como profesión* (*Politik als Beruf*), de 1919, además de los pasajes dedicados a esta cuestión en *Economía y Sociedad*. La posición de Weber a favor de la democratización y de la parlamentarización del sistema político no deja lugar a dudas, pero al mismo tiempo elabora una concepción de la democracia plebiscitaria que está abiertamente en una relación tensa con la concepción habitual del sistema parlamentario.

En estos escritos sobre la democratización y parlamentarización del sistema político alemán y sobre la política en general la cuestión básica que le preocupa a Max Weber es cómo salvar la libertad del individuo en la sociedad moderna, en la que el inevitable e imparable proceso de burocratización general afecta al Estado, a las empresas, a los partidos políticos, poniendo en grave peligro la libertad del individuo. ¿Es posible salvar la libertad del individuo en una sociedad burocratizada? Por lo que respecta al sistema político él busca una alternativa al sistema político alemán vigente en la época —antes de su derrumbamiento tras la Primera Guerra Mundial—, que él define como un régimen burocrático. El análisis que efectúa en *Parlamento y Gobierno* apunta

precisamente a la superación de ese régimen político burocrático, superación que Weber encuentra en el sistema parlamentario. El sistema parlamentario por el que aboga en *Parlamento y Gobierno* se le presenta como la única posibilidad para eliminar y superar el régimen de funcionarios de la época guillermina. Y se le presenta como la única posibilidad alternativa porque es el único sistema capaz de vitalizar y movilizar las enegías políticas que el régimen burocrático tiene paralizadas.

El régimen político del Imperio guillermino se presenta a los ojos de Weber como un régimen donde gobiernan los funcionarios, o los políticos que se comportan como funcionarios, es decir, personas que en el ejercicio de su cargo no desarrollan una responsabilidad personal sino que se limitan a recibir órdenes, sin poder tomar decisiones por sí mismos, y a cumplirlas, aunque incluso esas órdenes sean consideradas por ellos mismos como órdenes erróneas. Se trata de un régimen burocrático de funcionarios, eficaces sin duda, pero que tienen objetivamente un defecto esencial: la incapacidad de desarrollar las cualidades esenciales del político, que consisten precisamente en la lucha personal por el poder y en la responsabilidad personal de sus propios actos. La política que, para Weber, es básicamente lucha, ganarse aliados y seguidores, es imposible practicarla en el sistema político donde gobierna el funcionario; los funcionarios son realmente dirigentes políticos. Además, la clase social, que ejerce su poder en la burocracia estatal del régimen guillermino, es precisamente la aristocracia, una clase en descenso y sin méritos para gobernar, según Weber, pues él considera que la aristocracia alemana ya había perdido la cualidad que le había permitido ser clase dirigente, es decir, su independencia económica. El desarrollo industrial alemán y el avance de la burocratización habían convertido a esta clase en una clase parasitaria, viviendo en realidad a expensas de las subvenciones del

Estado. Por esta razón, ya en 1895, en su lección de toma de posesión de la cátedra en Freiburg, Weber había hecho un llamamiento a la clase burguesa para que tomara conciencia de su necesario papel político frente a la aristocracia [6].

Frente a ese régimen de funcionarios, Weber encuentra en el sistema parlamentario la posibilidad de dinamizar y vitalizar la vida política y la administración. Su posición a favor del sistema parlamentario está fundamentada precisamente en que el sistema parlamentario implica que los dirigentes políticos salgan del parlamento, lo cual significa automáticamente la aparición de la lucha por el poder y la consiguiente selección de dirigentes políticos de talla auténticamente política. Es justamente esta selección de los líderes políticos la función primera y principal del parlamento. Al parlamento le reconoce evidentemente otras funciones —control de la administración, etc.—, pero la función más específica y fundamental del parlamento es la de seleccionar los dirigentes políticos. La cuestión del liderazgo político es la preocupación central en torno a la cual gira la sociología política de Weber, y por ese motivo la selección de los líderes está en un primer plano. En este sentido, Weber está totalmente alejado de una fundamentación iunaturalista de la democracia y del sistema parlamentario. Son criterios de eficacia las que le llevan a afirmar la superioridad de los sistemas parlamentarios. Su defensa de la democratización del sufragio, es decir, su extensión universal, tiene en él asimismo un carácter pragmático, como una expresión de reconocimiento a los jóvenes que han luchado en la guerra y como un elemento de integración del pueblo alemán, integración de la que

[6] *Ver.* «El Estado nacional y la política económica», en Max Weber, *Escritos políticos*, Madrid, Alianza, 1991. En ese escrito también era consciente de la inmadurez de la burguesía como clase política, y este mismo juicio le merecía la clase obrera.

espera consecuencias positivas para que Alemania se haga valer en la política internacional.

Pero a la vez que Weber defiende la democratización del voto y la instauración de un sistema parlamentario observa los efectos que producen sobre el parlamento esa democratización del sufragio y ese fenómeno característico de la sociedad de masas que es la burocratización de todas las manifestaciones de la vida del hombre. La democratización del voto conduce a una democratización de los instrumentos de la lucha política, conduce al nacimiento del político profesional y a una alteración en la forma de organización de los partidos políticos. Los partidos se transforman en aparatos burocráticos para poder actuar en una sociedad de masas y con un número mucho mayor de electores, aparatos servidos por políticos que se convierten ellos mismos en funcionarios de los partidos. Estos políticos-funcionarios significan para Weber un tipo de político que vive *de* la política y no *para* la política y llegan a dificultar incluso que puedan surgir auténticos líderes políticos. En los políticos-funcionarios de partido encuentra Weber un auténtico freno para el surgimiento de esos políticos auténticos que viven *para* la política y que son precisamente los que el sistema parlamentario necesita para superar realmente el régimen burocrático-autoritario dominado por los funcionarios. Esta situación que se genera en la sociedad de masas, con la extensión del sufragio y con la burocratización de los partidos políticos, reclama un giro en la selección de los líderes políticos, un giro cesarístico que hace posible la selección del auténtico político que base ya su poder en la confianza y en la fe que las masas depositen en él. Este giro cesarístico o plebiscitario lo observa Weber en los sistemas políticos de Estados Unidos y de Gran Bretaña de la época: en ambos casos ve esa tendencia a la selección prebiscitaria de los dirigentes políticos. El cree que el presidente en Estados

Unidos está legitimado formalmente por su elección democrática, de donde deriva su superioridad sobre el parlamento. Y algo similar ocurre respecto a Gran Bretaña, donde la posición del primer ministro, dice, descansa en la confianza que le manifiestan las masas de su país y no en la confianza del parlamento.

En Weber hay, por tanto, junto a la defensa de la necesidad del parlamento, la constatación de otra forma de selección de los líderes políticos generada por las condiciones de la sociedad de masas. Dos formas de selección de los dirigentes políticos —la parlamentaria y la plebiscitaria sobre la base de la confianza de las masas— que están en un tenso antagonismo entre sí. Dualismo no exento del riesgo de acentuación de uno de los polos.

La acentuación del líder plebiscitario, elegido directamente por el pueblo y en contacto directo con él, por encima del parlamento, se destaca en una progresión constante en los escritos de Weber a partir de noviembre de 1918. Tanto en sus artículos sobre la forma de Estado para la nueva Alemania tras la guerra[7] como en «La política como profesión» pasa a primer plano la figura del líder político, elegido democráticamente por el pueblo, que se sitúa por encima del parlamento. En ese famoso discurso pronunciado ante los estudiantes de Munich en enero de 1919 afirma Weber que sólo hay dos posibilidades de democracia: una democracia plebiscitaria con el aparato del partido o una democracia sin líder plebiscitario. En este segundo caso, en una democracia no plebiscitaria, el gobierno caería en manos de políticos profesionales sin vocación, sin las cualidades carismáticas internas del dirigente. En el primer caso se tiene una democracia con un líder plebiscitario, elegido democráti-

[7] *Deutschlands künftige Staatsform* (1919), en GPS, 3.ª ed., 1971, pp. 448-483; «Der Reichspräsident» (191), en GPS, pp. 498-501.

camente por el pueblo, y se mantiene la organización del partido —«la máquina»— que sigue al líder. No es posible, según Weber, otra solución. Una democracia con unos buenos partidos-máquinas sin un líder a quien seguir significaría el fin de la auténtica política, significaría el dominio de los políticos-funcionarios de partido. De esta manera, el líder político con carisma no sólo no le resulta contradictorio con la democracia sino que se le presenta como la condición real para que haya realmente democracia. En el Weber de los últimos escritos se efectúa prácticamente una equiparación entre la existencia de un líder carismático elegido y democracia. La auténtica democracia, dice, no es la parlamentaria sino la plebiscitaria, la democracia no consiste en la sumisión a unos partidos y sus camarillas sino más bien en el sometimiento a un líder elegido por el pueblo mismo [8]. Lo auténticamente democrático consiste, en definitiva, en elegir al líder dirigente.

En esta concepción de la democracia plebiscitaria o democracia de líder plebiscitario se produce sin duda una acentuación del componente carismático en el liderazgo político, que altera sin duda la relación tradicional en los sistemas parlamentarios entre líder, parlamento y ciudadanos, pero que no anula ni la existencia del parlamento ni tampoco el papel de los ciudadanos. La posición del líder dotado de cualidades carismáticas y en contacto directo con el pueblo que lo elige —posición que Weber quería para el futuro presidente de la República en Alemania— ni anula la existencia del parlamento

[8] Cfr. Weber, *Reichspräsident*, en *Gesammelte Politische Schriften*, 3. ed., 1971, pp. 500-501. En la acentuación del líder carismático por Weber vio K. Löwith una preparación del terreno para el Estado autoritario y dictatorial (K. Löwith, «Max Weber und seine Nachfolger», en *Mass und Wert* 3 (1940), pp. 171 y ss. Cfr. la discusión sobre este tema en W. J. Mommsen, «Zum Begriff der 'plebiszitären Führerdemokratie'», en W. J. Mommsen, *Max Weber, sociedad, política e historia*, trad. cast., Buenos Aires, 1981, pp. 49-82.

ni la voluntad de los ciudadanos tras la elección. Es claro que Weber no quería un parlamentarismo puro, pero tampoco quería renunciar a las ventajas y eficacia del sistema parlamentario en las funciones del control de la administración y de selección de los dirigentes. El parlamento continúa considerándolo necesario, pues una democracia directa pura en las circunstancias de un Estado de masas conduciría a una administración burocrática. Y por lo que respecta a la posición de la ciudadanía dice: «en la democracia, el pueblo elige un líder en el que deposita su confianza. Entonces el líder elegido dice: "ahora únanse y obedézcanme". El pueblo y los partidos no pueden apenas inmiscuirse en lo que hace [...]. Después el pueblo puede constituirse en tribunal. Si el líder les ha engañado, a la horca con él»[9].

Toda la concepción de la democracia plebiscitaria o «democracia de líder plebiscitario» siempre presupone en Max Weber un sistema constitucional y una ciudadanía políticamente consciente. Es preciso tener presente que la preocupación básica y primera de Max Weber era cómo salvar los restos de libertad individual en una sociedad de masas burocratizada. Pues bien, la conservación de la libertad del individuo sólo la encuentra realizable en una democracia con un liderazgo carismático democrático, donde el líder político con carisma puede impedir o frenar la rutinización burocrática de la sociedad y donde puede desarrollar una creatividad que se sale del encorsetamiento burocrático. El liderazgo carismático democrático, con su necesidad de asentarse en la confianza de sus seguidores que lo eligen, hace posible realmente la política, es decir, hace posible la lucha por el poder, la búsqueda de seguidores. La concepción, por

[9] Texto de una conversación mantenida por Weber con el general Ludendorff después de su regreso de Versalles en 1919, según Marianne Weber en *Max Weber. Ein Lebensbild*, Tübingen 1984, 3.ª ed., p. 665.

tanto, de la democracia, en Weber está referida a un modelo dualista y antagónico, en el que se acentúa la figura del líder carismático, plebiscitario, dentro de un sistema parlamentario, defendido por él fundamentalmente por su eficacia y por las funciones que realiza.

5. ETICA POLÍTICA

Al analizar la profesión de político en su discurso *Politik als Beruf*, de 1919, y en otros escritos anteriores, la primera característica que destaca Weber en el político es la ya mencionada contraposición al funcionario, al espíritu de funcionario. Las cualidades del funcionario —la obediencia a las instituciones, la subordinación de la persona al cargo— le incapacitan objetivamente para la política, donde toda la actividad gira en torno a la lucha por el poder, el liderazgo político, y al ejercicio de la propia responsabilidad.

Al avanzar en el análisis de las características del político propiamente, Weber distingue dos tipos de ética política, una de las cuales será considerada por él como la específica del político, y precisamente del político democrático. Distingue efectivamente entre una ética basada en las convicciones de conciencia (*Gesinnungsethik*) y una ética basada en la evaluación de las consecuencias de las propias acciones (*Verantwortungsethik*). La *Gesinnugsethik* mueve al individuo a perseguir determinados valores o ideales de una manera absoluta, sin condiciones, con independencia de las posibilidades reales que tengan esos ideales de ser realizados en una situación social determinada e independientemente asimismo de las formas que tenga que adoptar la acción política para lograr la realización de esos ideales. El actor se siente totalmente comprometido con esos ideales o valores, totalmente identificado y convencido, y lo único que

hace con sus acciones es mostrar o acreditar la validez de estos ideales que para él tienen el carácter de absolutos. La convicción absoluta en estos valores o ideales le puede llevar, llegado el caso, al sacrificio de su propia persona por esos principios.

La *Verantwortungsethik*, por el contrario, es un tipo de moral según la cual el actor realiza sus acciones evaluando los efectos que aquéllas pueden tener, tanto los efectos queridos como los no queridos. Este tipo de ética se caracteriza, por tanto, por tomar en consideración las consecuencias que se puedan derivar de la propia acción, trayendo para ello a colación incluso todo tipo de conocimiento racional que pueda arrojar luz sobre los resultados que se pueden derivar de la acción.

La gran diferencia entre ambas éticas reside en la distinta valoración que hacen de las posibilidades reales de alcanzar el éxito con sus acciones. Mientras que quien sigue la *Verantwortungsethik* reflexiona sobre el éxito de sus acciones, a quien sigue una *Gesinnungsethik* le interesan las convicciones o los principios en cuanto tales, con total independencia de si va a lograr el éxito o no. A este último le interesa la «llama de las convicciones puras» y busca acciones aunque sólo puedan tener un valor testimonial, ejemplar.

Ambas éticas no tienen la misma capacidad para adecuarse a las condiciones reales del mundo, especialmente del mundo racionalizado actual. El que sigue una *Gesinnungsethik* intenta imponer a un mundo con diversos «dioses» y valores su idea homogeneizadora; es dogmático y actúa por principios. Su máxima política sería: «o todo o nada». Quien sigue una *Verantwortungsethik*, por el contrario, no intenta solucionar las contradicciones que se presentan en la realidad. El sabe que su actuación puede conculcar determinados valores, lo cual le obliga a medir sus decisiones. Se une a la realidad que hay y es consciente de que no todo se puede cambiar de una vez,

y sin que se presenten consecuencias contradictorias. Su máxima política es el «no obstante». La *Gesinnungsethik* no soporta la irracionalidad moral del mundo, no puede comprender que en la política, cuyo instrumento es la fuerza, la violencia, pueda surgir algo malo de lo bueno y al revés. Es ciega para la realidad. Por el contrario, la *Verantwortungsethik* es totalmente consciente de cómo es la realidad y es consciente asimismo de la dificultad que conlleva la realización política de determinados valores, teniendo que llegar a pactar para ello con los poderes «diabólicos».

Es importante señalar, sin embargo, que la *Gesinnungsethik* no se identifica, en todo caso, con falta de «responsabilidad/cálculo de las consecuencias», ni la *Verantwortungsethik* significa, por su parte, falta de principios o convicciones de conciencia. También el político que sigue esta ética puede guiarse en ocasiones por la *Gesinnungsethik*. Y lo que es común a ambas éticas es que las dos, a diferencia de las éticas con fundamento religioso, se caracterizan por su acentuación del poder y del ejercicio del poder como el instrumento específico de actuación. El poder, lo político, es una categoría última para Weber, que no se puede reducir a otras. El que quepa hacer uso de una violencia legítima por parte de la autoridad que es reconocida por los gobernados como legítima está obviamente en las antípodas de la ética religiosa cristiana, por ejemplo.

De estas dos éticas, la *Verantwortungsethik* es considerada por Weber como la ética específica del político, pero también afirma que el liderazgo político puede contener elementos de la ética de las convicciones cuando le presenta a sus seguidores determinados objetivos como incondicionales [10].

---

[10] Esto lleva a Wolfgang J. Mommsen (*Politik und politische Theorie bei Max Weber*, 1989, pp. 535-536) a afirmar que ambas éticas están igualmente justificadas en Weber y no se puede hablar de que una sea

La ambivalencia de las dos éticas en el pensamiento de Weber no se puede tampoco eliminar acudiendo al rechazo de la *Gesinnungsethik* que Weber propone a los estudiantes al final de su discurso *Politik als Beruf*. Ahí dice efectivamente Weber a los estudiantes que desearía saber qué habrá sido dentro de diez años de aquellos que ahora se sentían como políticos con *Gesinnungsethik* y que se hallaban metidos de lleno en los acontecimientos revolucionarios. Parece claro que lo que Weber quería precisamente evitar era que la política de esos meses revolucionarios estuviera dominada por la *Gesinnungsethik*. La razón de ello está, según él, en que la práctica de esa ética reproduce la estructura de la religión, lo cual quiere decir que conduce al sacrificio del intelecto y convierte a los demás en «discípulos», y a los que no participan de las mismas convicciones o principios en parias. Pero no se puede olvidar que, al mismo tiempo, Weber está abogando en ese mismo discurso y en los otros escritos de la época por un tipo de democracia y de liderazgo político que contiene importantes elementos carismáticos y algunos elementos de la *Gesinnungsethik*. De nuevo nos encontramos con un modelo dualista y antagónico, que no permite la determinación de una elección sobre bases racionales.

6. Posición de Weber ante el liberalismo y el socialismo

Ya ha sido dicho más arriba que Max Weber aboga por la democratización del sufragio y la parlamentariza-

superior a la otra. Wolfgang Schluchter (*Wertfreiheit und Verantwortungsethik*, Tübingen, 1971) había afirmado, por el contrario, que en Weber es clara la superioridad de la *Verantwortungsethik* sobre la *Gesinnungsethik*, así como la desvalorización de esta última. Cfr. también W. Schluchter, *Religion und Lebensführung*, Band 1: *Studien zu Max Webers Kultur und Werttheorie*, Frankfurt, 1988, cap. 3 («Gesinnungsethik und Verantwortungsethik. Probleme einer Unterscheidung»).

ción del sistema político alemán. Su militancia, aunque corta, en el Partido Demócrata (DDP) apunta inequívocamente en esa misma dirección. Sin embargo, sus ideas sobre la democracia y el parlamentarismo y su concepción del Estado no se pueden situar en las mismas coordenadas de la tradición liberal occidental. Las ideas básicas de esta tradición —derechos del hombre, soberanía popular, legitimidad del poder derivada de los fines a los que sirve, aspiración a la eliminación de la dominación de unos hombres sobre otros— le son realmente ajenas. En el centro de la sociología política está la cuestión del liderazgo, de la selección de los dirigentes, y la concepción de la política como lucha. Esto, no obstante, no impide reconocer que una preocupación básica en Weber es cómo salvar la libertad del individuo en una sociedad burocratizada. Si se puede afirmar que la esencia del liberalismo tradicional era el postulado de la autodeterminación del individuo, ese postulado sigue vigente en Weber y en ese sentido cabría hablar de Weber como liberal. Pero la constatación de la realidad inevitable de la burocratización de la sociedad, que hace difícil que el individuo se determine a sí mismo, le lleva a Weber a romper con cualquier esquema liberal tradicional al intentar salvar la libertad del individuo. Para él, este principio de la autodeterminación del individuo es recuperable sólo a través del desarrollo de las capacidades carismáticas. En el terreno político es por eso tan importante la figura del líder carismático que busca seguidores. La influencia de Nietzsche es clara en este punto, de que sólo los grandes individuos tienen la posibilidad de marcar nuevos caminos en virtud de su carisma personal [11].

Su posición ante el socialismo viene marcada por la

[11] Sobre la influencia de Nietzsche, cfr. el apartado correspondiente en la bibliografía.

pregunta de qué puede aportar el socialismo a la superación de los problemas que se le presentan al sistema de economía privada y su análisis concreto del socialismo se fija en la tesis formulada en el *Manifiesto comunista* sobre el ocaso del sistema de economía capitalista. Para explicar el desarrollo de la economía capitalista, que no se había realizado en el sentido de lo indicado y esperado por Marx, Weber utiliza los argumentos que desde final del siglo XIX habían ido exponiendo Eduard Bernstein y los llamados revisionistas. Aunque existen claras diferencias entre Weber y Bernstein[12], tienen en común, sin embargo, el rechazo del determinismo económico, la negación del carácter científico del marxismo y la crítica de la tesis marxista sobre el derrumbamiento del capitalismo, tesis que englobaba la afirmación de la pauperización progresiva de la clase obrera, de la bipolarización de la sociedad en dos clases antagónicas y de la inevitabilidad de crisis económicas cada vez más frecuentes y más agudas. También es común en ambos el rechazo de la idea del Estado como un instrumento de la clase capitalista.

Entre las críticas que Weber efectúa al socialismo destaca su oposición a la afirmación de la existencia de leyes objetivas en el desarrollo histórico, y en concreto la de la evolución dialéctica de las relaciones de producción. En sus artículos sobre teoría de la ciencia escritos entre 1903 y 1907[13], Weber había negado la existencia de *un* proceso histórico, de una historia en sentido objetivo, y que este proceso pudiera ser reproducido mediante un análisis detallado y pormenorizado de las fuentes históri-

[12] Cfr. John Breully, «Eduard Bernstein und Max Weber», en W. J. Mommsen y W. Schwentker (eds.), *Max Weber und seine Zeitgenossen*, Göttingen, 1988, pp. 476-489.

[13] *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, 1922 (4.ª ed., 1973).

cas. Había negado asimismo que el proceso histórico encierre en sí mismo un *sentido* objetivo, que el historiador pueda ir descubriendo precisamente con su investigación. No hay, según él, un desarrollo histórico dotado de un sentido propio, que nosotros tendríamos que ser capaces de ir descubriendo; no hay hechos históricos objetivos. Lo que convierte a un hecho en hecho histórico, en objeto de conocimiento histórico, es la relación que guarde con determinados valores, con determinada cultura, y para Weber no existen tampoco valores culturales objetivos absolutos. Con este planteamiento metodológico no puede aceptar evidentemente el materialismo histórico. Para él no existe ninguna ley objetiva en el desarrollo de la realidad social que pueda ser reconocida como tal ley. Más aún, considera que la afirmación de la objetividad del proceso histórico debilita de manera fatal la responsabilidad del individuo. Según Weber, el individuo está llamado a decidir libre y personalmente entre los distintos y contrapuestos valores culturales existentes. Y en esta decisión personal, el conocimiento científico no puede aportarle una guía inequívoca. La ciencia no puede liberar al individuo en ningún caso de su responsabilidad personal en la elección de sus valores supremos; es decir, la fe en esos valores últimos, en los ideales, no puede fundamentarse en una construcción científica ni histórica: «el destino de una cultura que ha probado del árbol de la sabiduría es tener que saber que no podemos deducir el sentido del acontecer del mundo desde los resultados de la investigación del mismo, por muy completa que ésta sea. Antes, por el contrario, debemos ser capaces de crear ese sentido por nosotros mismos. También tiene que saber que los «ideales» nunca pueden ser el producto de un saber empírico progresivo. Y, por tanto, que los ideales supremos que más nos conmueven, sólo se manifiestan en todo tiempo gracias a la lucha con otros ideales, los cuales son tan

sagrados como los nuestros»[14]. Este su relativismo axiológico resulta incompatible con las filosofías de la historia que ven el motor de la historia en factores supraindividuales. Y entre ellas, concretamente, el materialismo histórico.

En numerosos pasajes de sus escritos, y especialmente en su conferencia sobre *El socialismo* (1918), se manifiesta asimismo en contra de un sistema de economía estatalizada, por considerar que semejante sistema conduce a una mayor burocratización de la actividad económica y a una auténtica dictadura del funcionario. Considera además que un sistema de economía colectiva no aporta realmente un cambio o mejora a la situación de los obreros. El cambio de titularidad de la propiedad de los medios de producción no altera, en realidad, la situación de los obreros. La propiedad no afecta al rendimiento de la actividad empresarial, y si una empresa estatal funcional mal no sólo no mejora la situación de sus obreros, sino que éstos verán aumentada su dependencia respecto a la empresa, pues no tendrán las mismas posibilidades de presionar a la empresa estatal que con una privada[15].

Weber, defensor del sistema capitalista, no lo idealiza en absoluto, sin embargo. El es totalmente consciente de la dominación a la que el capitalismo somete al hombre, pero, al mismo tiempo, considera que es el sistema económico que hace posible que no se consume la burocratización total de la actividad económica. Lo considera superior al sistema de economía planificada por estar en condiciones de alcanzar una mayor racionalidad formal en todas las operaciones económicas. De este principio de la racionalidad formal y del principio de

[14] M. Weber, «La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales», en M. Weber, *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, trad. cast., Barcelona, 1974, 2.ª ed., pp. 15-16.

[15] *Ver* M. Weber, «El socialismo», en Max Weber, *Escritos políticos*, trad. cast., Madrid, Alianza, 1991.

buscar el máximo rendimiento se deriva para Weber su superioridad sobre los otros sistemas económicos conocidos, a pesar de las contradicciones que se generan entre la racionalidad formal de las operaciones económicas y las desigualdades materiales concretas[16].

Su defensa del sistema capitalista se separa, no obstante, de la tradición liberal, concretamente de las tesis defendidas por los partidos liberales alemanes anteriores, en dos puntos importantes: en el papel significativo atribuido por Weber al Estado en el proceso económico y en la aceptación de organizaciones obreras fuertes en las empresas.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Max Weber

Max Weber Gesamtausgabe. Editada por H. Baier, M. Rainer Lepsius, Wolfgang J. Mommsen, W. Schluchter, J. Winckelmann. Tübingen, 1984 y ss. (Consta de tres series: Abteilung I: Schriften u. Reden; Abteilung II: Briefe; Abteilung III: Vorlesungen.)

Gesammelte Aufsätze zur Sozial - und Wirtschaftsgeschichte (ed. Marianne Weber), Tübingen, 1924.

Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen, 1922 (2.ª ed., 1951, 3.ª ed., 1968, 4.ª ed., 1973). Existe trad. cast. de los siguientes artículos: «Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie», 1903, 1905 y 1906, y «Die Grenznutzlehre

[16] Cfr. W. J. Mommsen, «Max Weber y la crisis del sistema de valores liberal», en *Papers* 15 (1981), pp. 9-32. Sobre el concepto de racionalidad en Weber, ver Wolfgang Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus,* Tübingen, 1979; una posición crítica respecto al anterior en Wilhelm Hennis, *Max Webers Fragestellung,* Tübingen, 1987; Donald L. Levine, *The Flight from Ambiguity,* Chicago/Londres, 1985; Helmut Spinner, «Weber contra Weber: Der ganze Rationalismus einer 'Welt von Gegensätzen'», en Johanne Weiss (ed.), *Max Weber heute,* Frankfurt, 1989, pp. 250-295. Luis F. Aguilar, «En torno del concepto de racionalidad de Max Weber», en León Olivé (ed.), *Racionalidad. Ensayos sobre la racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología,* México, 1988, pp. 76-98.

und das 'psychologische Grundgesetz'», 1908, en Max Weber, *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, Madrid, 1985; «Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis», 1904, y de «Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften», 1917, en Max Weber, *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Barcelona, 1974, 2.ª ed.; también en Max Weber, *La acción social: ensayos metodológicos*, Barcelona, 1983. Los ensayos «Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik», 1906, y «Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie», 1913, están traducidos en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, 1973, que contiene también los dos artículos, de 1904 y 1917, mencionados anteriormente. *Wissenschaft als Beruf* está traducido en Max Weber, *El político y el científico*, Madrid, 1972, 3.ª ed.; también en *El sabio y la política*, Buenos Aires, 1967, y en Max Weber, *Ensayos de sociología contemporánea*, Barcelona, 1972.

Gesammelte Aufsätze zur Religonssoziologie, 3 vols. Tübingen, 1920-21. Existe traducción castellana de J. Carabana, J. Almaraz y J. Vigil: *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, 1983, 1987 y 1988.

(GPS) *Gesammelte politische Schriften* (ed. J. Winckelmann), Tübingen, 1958, 2. ed., 1971, 3 ed. Existe traducción castellana de «Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik», 1895, «Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland», 1918, y «Der Sozialismus», 1918, en Max Weber, *Escritos políticos*, trad. de J. Abellán, Madrid, Alianza, 1991; de *Wahlrecht und Demokratie in Deutschland*, 1917, en Max Weber, *Ensayos de sociología contemporánea*, Barcelona, 1972 (fragmento), y en Max Weber, *Escritos políticos*, ed. de J. Aricó, México, 1982, 2 vols.; de «Politik als Beruf», 1919, en Max Weber, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1972, 3 ed. La edición de Max Weber, *Escritos políticos*, México, 1982, 2 vols., realizada por J. Aricó, contiene además la traducción de otros varios escritos de Weber, entre ellos «El Estado nacional y la política económica alemana», «El socialismo», «Parlamento y gobierno en el nuevo ordenamiento alemán» (incompleto).

Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik (ed. Marianne Weber), Tübingen, 1924.

Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. 4 ed., preparada por J. Winckelmann, Tübingen, 1956. (Trad. cast., *Economía y Sociedad*, México, FCE, 1964; la ed. cast. de 1944 se hizo sobre la 1.ª ed. alemana de 1922.)

Otras obras de Max Weber traducidas al castellano: *La bolsa: introducción al sistema bursátil*, trad. de Carme Madrenas, Barcelona, 1987.

Historia económica general, trad. de M. Sánchez Sarto, México, 1987.

SOBRE LA VIDA Y EL CONTEXTO INTELECTUAL DE MAX WEBER

Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Tübingen, 1926, 3.ª ed., 1984. W. J. Mommsen y W. Schwentker (eds.), *Max Weber und seine Zeitgenossen*, Göttingen, 1987. Wilhelm Hennis, *Max Webers Fragestellung*, Tübingen, 1987 (existe trad. cast. del cap. I, «El problema central de Max Weber», en *Revista de estudios políticos*, 33, 1983, pp. 49-99, y del cap. II, «El tema de Max Weber», en C. Iglesias, comp., *Política e historia. Homenaje a Luis Díez del Corral*, Madrid, 1989, vol. 2); G. Schmidt, *Deutscher Historismus und der Übergang zur parlamentarischen Demokratie. Untersuchungen zu den politischen Gedanken von Meinecke, Troeltsch, Max Weber*, Lübeck/Hamburgo, 1964.

Para la relación entre Nietzsche y Weber, Robert Eden, *Max Weber und Friedrich Nietzsche, oder: Haben sich die Sozialwissenschaften wirklich vom Historismus befreit?*, en W. J. Mommsen/W. Schwentker (eds.), *Max Weber und seine Zeitgenossen*, Göttingen, 1988, pp. 557-579; Robert Eden, *Political Leadership and Nihilism: A Study of Weber and Nietzsche*, Gainsville, 1984; W. Hennis, *op. cit.*, cap. 4.

SOBRE EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE MAX WEBER

Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*, Tübingen, 1974, 2.ª ed.; W. J. Mommsen, *The social and political thought of Max Weber*, Chicago, 1989; W. J. Mommsen, «Politik und politische Theorie bei Max Weber», en J. Weiss (ed.), *Max Weber heute*, Frankfurt, 1989, pp. 515-542; W. J. Mommsen, *Max Weber y la crisis del sistema de valores liberal*, en *Papers* 15 (1981), 9-32; W. J. Mommsen, *Max Weber: sociedad, política e historia*, trad. cast., Buenos Aires, 1981; Wilhelm Hennis, «Zum Problem der deutschen Staatsanschauung» en *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 7 (1959), pp. 1-23; R. Aron, «Max Weber y la política de poder», en *Papers* 15 (1981), pp. 35-53; D. Beetham, «Max Weber y la teoría política moderna, trad. cast., Madrid, 1979; Galván Díaz (comp.), *Política y desilusión (Lecturas sobre Weber)*, México, 1984; J. M. González García, «La teoría de la democracia en Max Weber», en F. Quesada y J. M. González García (comps.), *Teorías de la democracia*, Anthropos, 1988; J. J. R. Thomas, «Weber and direct democracy», en *The British Journal of Sociology*, 35 (1984), pp. 216-240. J. Abellán, «Max Weber en la evolución del liberalismo alemán», en *Arbor*, pp. 539-540 (1990), pp. 85-100; J. Abellán, estudio preliminar a *Max Weber: Escritos políticos*, Madrid, Alianza, 1991; sobre otros puntos de su pensamiento: J. Abellán y José M. González García (comp.), *La actualidad de Max Weber*, número monográfico de la revista *Arbor*, pp. 539-540 (1990).

«Sobre la posición de Weber ante el socialismo y el marxismo», K. Löwith, *Max Weber und Karl Marx*, en *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart, 1960, pp. 1-67; W. J. Mommsen, «Capitalismo y socialismo. La polémica con Karl Marx», en *Max Weber: sociedad política e historia*, trad. cast., Buenos Aires, 1981, pp. 169-211; J. Kocka, «Karl Marx und Max Weber im Vergleich», en H. U. Wehler (ed.), *Geschichte und Ökonomie*, Colonia, 1973, pp. 54-84; V. M. Bader y otros, *Einführung in die Gesellschaftstheorie. Gesellschaft, Wirtschaft und Staat bei Marx und Weber*, 2 vols. Frankfurt /Nueva York, 1987, 4.ª ed.; J. Weiss/S. Böckler (eds.), *Marx oder Weber? Zur Aktualisierung einer Kontroverse*, 1987.

Sobre la sociología política de Max Weber

R. Bendix, *Max Weber*, trad. cast., Buenos Aires, 1970; W. Schluchter, *Aspekte bürokratischer Herrschaft*, Munich, 1972; J. Winckelmann, *Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschaftsoziologie*, Tübingen, 1952; J. Freund (contiene un capítulo sobre la sociología política de Weber); A. Giddens: M. Zängle, *Max Webers Staatstheorie im Kontext seines Werkes*, Berlín, 1988.

Sobre la relación entre ética y política, ciencia y política

W. Schluchter, *Wertfreiheit und Verantwortungsethik. Zum Verhältnis von Wissenschaft und Politik bei Max Weber*, Tübingen, 1971; W. Schluchter, *Religion und Lebensführung*. Bd. 1: *Studien zu Max Webers Kultur und Werttheorie*, Frankfurt, 1988 (cap. 3).

Capítulo XI

El neomarxismo*

Ramón Vargas Machuca

Marx fue un filósofo excepcional del siglo XIX. Sus textos además han tenido una significación crucial para el desarrollo de las ciencias sociales y de las teorías políticas y económicas. Es, en consecuencia, un clásico y, aunque muchas de sus teorías no son ya aplicables, no podemos, sin embargo, prescindir de sus ideas. Pero el marxismo ha sido una potente ideología política en cuyo nombre se han promocionado no sólo ni principalmente interpretaciones de los puntos de vista originarios de Marx, sino, sobre todo, importantes movimientos sociales y regímenes políticos a lo largo del siglo XX y a lo ancho del planeta. Por eso, a la hora de analizar la relevancia histórica y teórica del neomarxismo, es casi imposible sustraerse al impacto de alcance civilizatorio

* Con el nombre de neomarxismo se denomina en este capítulo a las reconstrucciones de la herencia político-intelectual de Marx, realizada por la llamada «tercera generación» de marxistas en el transcurso del debate político y cultural del período que transcurre en la primera mitad del siglo XX entre las dos guerras mundiales.

que ha producido no ya el declinar del marxismo como ideología, sino el derrumbe de la mayor parte de los sistemas económicos y políticos que reconocían en dicha ideología su modelo y fuente de inspiración.

El marxismo, como expresión genérica de la variada gama de interpretaciones del pensamiento de Marx, ha ejercido un atractivo grande sobre buena parte de la intelectualidad occidental durante mucho tiempo. Lo que ha deslumbrado a muchos ha sido la capacidad de esta doctrina para prender en movimientos sociales tan importantes para la historia contemporánea como el movimiento obrero y para erigirse en ideología de procesos revolucionarios de descolonización y de liberación nacional. Al mismo tiempo, se ha vinculado su poder de fascinación a cierta intransigencia moral, en virtud de la cual algunos de sus principios y prescripciones se han considerado inalterables e inmunizados frente a los puntos de vista externos a la canónica marxista. De ahí que durante decenios sólo cabía aceptar, rechazar o a lo sumo interpretar las tesis más básicas del marxismo. Todo ello ha hecho que la aproximación a la historia del mismo tenga mucho de *wishful thinking* y que, en consecuencia, produzca inevitablemente análisis en los que ha primado la búsqueda de razones al servicio de un previo y particular posicionamiento polémico. De un modo muy especial aquel marxismo de entreguerras, que con cierto aire de heterodoxia, solvencia intelectual y, a la postre, resistencialismo moral sobrevivió entre una revolución triunfante y el sentimiento ulterior de derrota, ha querido verse por lo común bien como la prueba de la pujanza y fertilidad de un pensamiento que renace a través de una verdadera vuelta a los orígenes, o bien como la definitiva constatación del agotamiento e impotencia del mismo. Cabe, sin embargo, acercarse a ese neomarxismo con menos apasionamiento y analizar este movimiento a la luz de los debates políticos más relevan-

tes de aquellos dramáticos años. Intentaremos conocer cual es la significación del neomarxismo en aquellas tan singulares circunstancias, su interpretación del conflicto social, de la acción y el saber políticos, y qué iniciativas e instituciones propugna para el gobierno de la interacción. Evaluaremos, finalmente, el alcance de la recomposición que de su tradición el marxismo de entreguerras llevó a cabo, puesto que es en el interior de la misma donde experimenta y relata la realidad social y política de su tiempo.

1. ACTUALIDAD DE LA REVOLUCIÓN Y «OPTIMISMO DE LA VOLUNTAD»

«Sólo el comunismo es capaz de resolver la crisis cultural que afecta al sistema capitalista.» Esa fue la conclusión, ciertamente inesperada para sus propios colegas, a la que llegaron unos cuantos intelectuales, entre ellos Lukács, en medio de aquel clima cultural que se vivía en Centroeuropa durante los días finales de la Primera Guerra Mundial. La experiencia de la «gran guerra» había estimulado el potencial romántico, impulsos irracionalistas como el ocasionalismo político o el decisionismo autoritario, las ansias de liderazgo en nombre del valor y la audacia, y la postulación de la transformación de la sociedad en comunidad popular. Parecía como si el fortalecimiento de la cultura alemana fuera el consuelo de la humillación sufrida en el campo de batalla. Se iba, además, generalizando un rechazo fundamentalista de la «racionalización moderna» y un crispado desencanto frente a las instituciones del Estado representativo y la ideología liberal. La recuperación con fuerza de motivos idealistas, propios de la filosofía clásica alemana, actuaba a modo de *Kulturkritik*, considerada como una forma privilegiada de intervención política en

la batalla por la formación de un «hombre nuevo» y la supresión de toda clase de dualismos entre democracia real y formal, economía y política, Estado y nación, teoría y praxis, ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu[1]. Confiando políticamente en una suerte de «revolución cultural» y bajo la conmoción producida por los acontecimientos que se están viviendo al final de la guerra, algunos intelectuales encontraron en el comunismo marxista la tradición teórica y el revulsivo moral en el que asentar su anticapitalismo romántico.

En buena parte del marxismo de la época se había impuesto entonces la idea de que la guerra primero y la Revolución de Octubre después eran el signo crucial del inminente final del capitalismo. Se pensaba que había llegado la hora, pues, de la lucha definitiva entre clase obrera y burguesía o del enfrentamiento entre quienes creían que la única salida era una inmediata y generalizada revolución proletaria y quienes, como el reformismo socialdemócrata, consideraban oportuno una tregua, confiando, mientras tanto, en un proceso lento de reformas y conquistas graduales. Por tanto, y gracias en buena medida a la incorporación de intelectuales relevantes a las filas de la izquierda política, se produjo un contagio de aquella euforia político-cultural, romántica e idealista, a la conciencia, dominante en el movimiento obrero, de la actualidad de la revolución proletaria, imprimiendo así un revulsivo y aceleración sin preceden-

[1] Los pronunciamientos de Walther Rathenau, Ernst Troeltsch y Thomas Mann —véase de este último *Consideraciones de un apolítico*, Barcelona, Grijalbo, 1978— eran expresivos de aquel ambiente cultural que iba fermentando, y del cual se hace eco años más tarde Karl Schmitt en su obra *Categoría de lo político* (1928). Véase Peter Gay, *La cultura de Weimar*; Roberto Racinaro, *Hans Kelsen y el debate sobre democracia y parlamentarismo en los años veinte y treinta*, pp. 43-59; José Estévez Araujo, *La crisis del estado de derecho liberal. Schmitt en Weimar*, Barcelona, Ariel, 1989, pp. 128-129. Para conocer la posición originaria de Lukács: G. E. Rusconi, *Teoría crítica de la sociedad*, pp. 64-72.

tes al desarrollo de la ideología política de la izquierda europea. Este será el caldo de cultivo en el que irá tomando cuerpo el neomarxismo.

Las grandes transformaciones socioeconómicas que en los países industrializados se venían produciendo desde los últimos años del siglo pasado y durante las primeras décadas del presente eran, sin duda, una dura prueba para la vigencia de las teorías heredadas de Marx acerca de la evolución del capital y, también, para la capacidad de renovación del propio pensamiento marxista. ¿Supondrían esas transformaciones el incremento de la polarización y de antagonismos irreconciliables entre la burguesía y la clase obrera? ¿Anunciaba la proximidad de la fase terminal y de la caída previsible del capitalismo? La respuesta que desde Bernstein se fue dando a estos interrogantes determinó la conformación teórica y política de los distintos marxismos que a partir de entonces aparecieron. Pero, en cualquier caso, fue un marxismo revolucionario el que logró consolidar durante decenios su hegemonía como pensamiento de la izquierda; y para ello, sin duda, tanto la interpretación de la guerra de 1914 como el triunfo de la Revolución soviética de 1917 fueron argumentos contundentes para alimentar tanto la confianza moral y política en el ideario comunista como el descrédito de toda perspectiva reformista. La guerra no era, a juicio de Lenin y de todo el marxismo revolucionario posterior a él, una perturbación momentánea del desarrollo económico, ni una violencia sobrevenida al ritmo natural de la legalidad económica, como pensaba Kautsky; más bien al contrario, la guerra era la forma habitual de autorregulación del capitalismo[2]. A juicio del marxismo revolucionario el triunfo bolchevique de

---

[2] «El oportunismo y la bancarrota de la II Internacional» y «El imperialismo, etapa superior del capitalismo», en V.I. Lenin, *Obras Completas*, t. XXIII, Madrid, Akal, 1977.

octubre abría las puertas a la esperanza, no sólo por la presencia de la revolución, sino por lo que tenía de revulsivo, idealista y voluntarista frente a los patrones del marxismo al uso. Véase como exponente de ese punto de partida las palabras de Gramsci en un temprano artículo escrito a finales de 1917 intitulado «La revolución contra el capital».

Los bolcheviques reniegan de Carlos Marx, reafirman con el testimonio de su acción, con las conquistas realizadas, que los cánones del materialismo histórico, no son férreos como se ha podido pensar y se ha pensado [...]. Ellos no han amontonado sobre la obra del maestro una doctrina exterior de afirmación dogmática e indiscutible. Más bien viven el pensamiento marxista, ese que no muere, sino que es la continuación del pensamiento idealista italiano y alemán y que Marx había contaminado de incrustaciones positivistas y naturalistas. Y este pensamiento pone siempre como máximo factor de la historia no los hechos económicos brutos, sino el hombre, la sociedad de los hombres, los hombres que se relacionan y entienden que, a través de estos contactos, desarrollan una voluntad social, colectiva y comprenden los hechos económicos, los enjuician y los adecúan a su voluntad (*Scritti giovanili*, p. 150).

Es en ese ambiente en el que fermenta «el comunismo de izquierdas», los intentos revolucionarios en distintos países de Europa y el movimiento de los consejos obreros y de fábricas. Es también en ese clima en el que inicia su andadura un marxismo como el del propio Gramsci, de Korsch y de Lukács, y en el que el austromarxismo dando lo mejor de sí realiza un supremo y definitivo esfuerzo por encontrar una vía intermedia entre comunismo y socialdemocracia. En noviembre de 1918 se produjo en Alemania la insurrección espartaquista en la que Karl Liebknecht y Rosa Luxemburg vieron llegado el momento de convertir la autoorganización obrera en el régimen político general. Lo que sucedió, de hecho, tras aquel fogonazo revolucionario fue la proclamación de la República y la formación de un

gobierno provisional autodenominado Consejo de Comisarios del Pueblo, el cual, tras el triunfo socialdemócrata en las elecciones a la Asamblea de Representantes de los Consejos de Obreros y Soldados, terminó transfiriendo su poder a una asamblea legislativa, dando paso al régimen constitucional de la República de Weimar. Por esa misma época una coalición de socialdemócratas y comunistas de izquierda, cuya figura principal es Béla Kun, sube al poder en Hungría tras conseguir la independencia. El régimen político que intentaron implantar fue una república consejista, la cual sucumbió en agosto de 1919 al carecer, sobre todo, de apoyos externos. Un año más tarde se produce la ocupación de fábricas en Turín y Milán, dando lugar en Italia al movimiento de los Consejos de Fábrica, en el que tanto Gramsci como el izquierdista Amadeo Bordiga vieron la concreción político-institucional de la superación de un estado de explotación y de las formas burguesas del poder[3].

Todos estos intentos revolucionarios no sólo terminaron en derrotas sino que constituyeron un pretexto para acelerar los preparativos de la reacción autoritaria de los sectores más conservadores de la burguesía y las derechas europeas. Al final y tras la derrota definitiva, sólo quedó la añoranza o el regusto moral como consuelo a la impotencia. Un sentimiento así debía invadir al máximo representante del austromarxismo, Otto Bauer, cuando tras la valiente y desesperada defensa obrera en las calles de Viena en 1934 exclamó: «Nosotros le hemos dado al socialismo reformista la gran obra de la Viena roja y al socialismo revolucionario el acto heroico de la insurrección de febrero en defensa de la República.»

En un primer momento el neomarxismo fue una

---

[3] G. D. H. Cole, *Historia del pensamiento socialista*, volumen V, México, Fondo de Cultura Económica, 1961, pp. 126-159 y 196-234. Gramsci-Bordiga, *Debate sobre los consejos de fábrica*; F. Fernández Buey, «Prólogo», en Gramsci-Bordiga, O.C., pp. 21-36.

reacción contra una concepción fuertemente determinista que se había popularizado con la divulgación de las ideas de Marx y que se pretendía científica. Concebía ese marxismo vulgar el desarrollo histórico como una necesaria y evolutiva sucesión de sistemas de producción que sólo en el límite contemplaba posibilidades de rupturas revolucionarias, sin que cupiera hacer mucho para cambiar el curso ineluctable de las cosas. Para Gramsci, Lukács o Korsch esta manera de entender el marxismo había cercenado su potencial teórico y político-revolucionario. Desde circunstancias geográficas, políticas o culturales bien distintas tuvieron una reacción parecida y una asimilación análoga de motivos filosóficos y puntos de vista estratégicos. Historicismo y vuelta a Hegel como rechazo del positivismo, por un lado, y acentuación de los aspectos iluministas, subjetivos y voluntaristas de la acción política, por otro, hicieron que todos ellos al terminar la segunda década del siglo confluyeran, en un principio, en el leninismo como actualización más adecuada del legado de Marx.

Los fracasos sucesivos de los intentos por implatar regímenes consejistas en Europa así como el desarrollo ulterior de la revolución triunfante plantearon, sin embargo, serias dudas sobre las perspectivas estratégicas y sobre la viabilidad histórica del socialismo marxiano. Fue la obra del dirigente soviético Nicolai Bujarin, *Teoría del materialismo histórico*, el espejo en el que Lukács y Gramsci, por ejemplo, vieron reproducidos los vicios teóricos criticados con anterioridad en el marxismo de Kautsky y de la II Internacional. Les inquietaba sobre todo que esta obra se hubiese convertido en el manual de marxismo de todos los partidos vinculados a la III Internacional. El libro de Bujarin era presentado como un compendio de ciencia de la sociedad y teoría revolucionaria al alcance de las masas, y pretendía garantizar la corrección de las prescripciones estratégicas por

medio de una previsión legaliforme de la evolución histórica[4]. Esa asimilación del marxismo a una ciencia empírica ahogaba, a juicio del marxismo crítico de entreguerras, toda expresión de voluntad y de iniciativa política. Por eso Korsch, que influido por el empiriocriticismo de E. Mach[5] sentía reluctancia por el mecanicismo histórico, por el fisicalismo en las ciencias sociales y por el positivismo metafísico, propugnaba la vuelta al marxismo como filosofía en el entendimiento de que sólo así podría preservarse no sólo la dimensión crítica de aquél sino también su capacidad para autocriticarse[6].

La consecuencia más notoria de ese marxismo vulgar, que divulgaba el leninismo oficiante en forma de sistema de principios inmutables, era que, en la práctica, servía para las más contradictorias prácticas políticas. Esto terminó distanciando —o enmudeciendo políticamente

---

[4] La obra de Bujarin apareció en Moscú en el otoño de 1921. En su polémica con la sociología, intentaba demostrar que el marxismo era una sociología «proletaria» contrapuesta a la «burguesa», convirtiéndose así en el instrumento eficaz de aquél. Ya que es ciencia, capaz de reconocer la regularidad que se opera en la sociedad, esto le va a permitir organizar correctamente su estrategia (N. Bujarin, *Teoría del materialismo histórico,* Madrid, Siglo XXI, 1974, pp. 116-128 y 143-146).

[5] La influencia de E. Mach se hace muy presente, sobre todo, en el austromarxismo, y muy especialmente en el sociólogo O. Neurath (Zolo, *Scienza e Politica in Otto Neurath*). Friedrich Adler había publicado un escrito en 1918 —*Überwindung des mechanischen Materialismus*— que fue determinante para fijar la influencia de Mach en representantes tan relevantes del austromarxismo como Max Adler y Otto Bauer. Pero también se detectan analogías con estos puntos de vista en las posiciones de Gramsci, de Korsch y Pannekoek, precisamente en su común rechazo de las tesis de Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo* (Vargas Machuca, *El poder moral de la razón. La filosofía de Gramsci,* p. 200).

[6] Lukács, en el prólogo a la primera edición de *Historia y conciencia de clase,* hablando del marxismo como método histórico, dice: «Por eso se entiende sin más que debe ser aplicado a sí mismo y esto constituye uno de los puntos esenciales de los presentes artículos» (XLV). Korsch, por su parte, reprochaba a la tradición del marxismo que, hasta la fecha, sólo había aplicado el método de Marx al idealismo y que era necesario aplicarlo al propio marxismo y a las fases de su evolución (*Marxismo y filosofía,* p. 37).

como en el caso de Lukács— al neomarxismo del sector mayoritario del movimiento comunista internacional cuya estrategia, errática unas veces, aventurera otras y autoritaria siempre, encontraba en la doctrina marxista la justificación ideológica pertinente o un argumento *ad hoc*. El marxismo crítico tuvo la amarga conciencia de que la recaída en los viejos vicios convertían en estéril, o incluso empeoraban, respecto a la socialdemocracia segundointernacionalista, la orientación política del movimiento comunista. Pero en este caso, la lucidez fue acompañada de la sensación de fracaso y de impotencia. En buena medida la mayor parte de la obra de este marxismo que nos ocupa terminó haciéndose en situaciones de aislamiento o de rompimiento de los vínculos con las organizaciones y movimientos sociales en activo. No por ello, el *pathos* del mismo dejó de ser, si exceptuamos al Gramsci de los *Cuadernos de la cárcel*, la actualidad de la revolución, y su *telos*, la utopía comunista. El convencimiento compartido era el de la viabilidad de la sustitución del Estado por la «administración de las cosas» a cargo de una ciudadanía social. Su confianza era la de generar energías utópicas y político-morales en un sujeto revolucionario y consciente, el proletariado, el cual lograría acabar con la propiedad privada y el mercado, favoreciendo así la reasunción colectiva del control de las condiciones básicas de la vida económica y de los recursos distributivos.

¿Cómo es posible que un pensamiento conspicuo en muchos aspectos, como el de estos marxistas de la «tercera generación», no percibieran, sino muy tarde, el calado de la reconstrucción global capitalista ni las consecuencias previsibles del debilitamiento del régimen liberal? Ocurre que toda la tradición marxista, incluido el neomarxismo, viven desde el enterramiento de la «Bernstein-debate» prisioneros del mito de la «fase resolutiva» del capitalismo. Ya sean situados en la teoría del

«derrumbe» o en la hipótesis socialdemócrata de la racionalidad interna del capitalismo, los teóricos del movimiento obrero compartían en todos los casos la convicción de que se está viviendo en la etapa definitiva para la emancipación de la clase trabajadora. Ese mito hacía que la socialdemocracia postergara el asalto revolucionario hasta un momento final, aún indefinido en el tiempo, y servía también para justificar en nombre de las contradicciones de la lucha de clase los giros estratégicos de la internacional comunista. Pero esa misma generalizada creencia condujo al neomarxismo a promocionar nuevas instituciones de participación política en las que se primaba el polo de la subjetividad, el activismo, ya que era la esclavitud espiritual de las masas lo que mantenía en pie al capitalismo. Por tanto, una misma ilusión en la actualidad del socialismo revolucionario unía tanto a los «neoderrumbistas» y a quienes justificaban sus estrategias en supuestas leyes de evolución del sistema (economicismo), como a los que confiaban en instaurar el socialismo por el esfuerzo de una voluntad prometeica (eticismo) [7].

Una sorprendente simplificación ideológica invade el análisis social y la teoría política del marxismo, en general, por esa recurrente reducción al esquema bipolar de la contraposición entre proletariado y burguesía, por su confianza no contrastada en un proceso de unificación político-social de la clase obrera y en la viabilidad de

---

[7] «Una vez inaugurada la crisis económica definitiva del capitalismo, el destino de la revolución (y con él el de la humanidad) depende de la madurez ideológica del proletariado, de su conciencia de clase» (Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 76). Aun criticando la «teoría del derrumbe», el ultraizquierdismo de los «consejistas» también consideraba inminente la revolución del proletariado: Korsch, Mattick, Pannekoek, *Derrumbe del capitalismo o sujeto revolucionario*, México, «Cuadernos de pasado y presente», 1978. Para una panorámica general de la teoría del derrumbe, véase Lucio Colleti, *El marxismo y el derrumbe del capitalismo*, México, Siglo XXI, 1978.

modelos institucionales rudimentarios o simples como los que vienen sugeridos en el *Programa de Gotha* de Marx o en *El Estado y la revolución* de Lenin. Un prejuicio doctrinario limita toda perspectiva teórica al horizonte de intereses que la propia tradición marxista había fijado previamente, haciéndola insensible a las profundas transformaciones que las nuevas condiciones del capitalismo estaba produciendo. Son las creencias nucleares del marxismo las que provocaban la inadecuación de éste para entender la naturaleza de los cambios sociales y económicos así como la relación de éstos con la reestructuración del aparato político institucional, máxime en un momento en el que se manifiesta con todo vigor en estos campos temáticos la fecundidad del «pensamiento burgués». Pocas serán, pues, las reflexiones que desde el pensamiento marxista, y más allá de una descalificación ideológica-moral, se cotejarían con las investigaciones que estaban llevando a cabo la sociología empírica y la ciencia económica. Comunistas, socialdemócratas y austromarxistas en las primeras décadas del siglo concibieron que las crisis económicas, la «gran guerra», o las transformaciones sociales se podían explicar apriorísticamente y resolver simplemente por la intervención del proletariado, bien auxiliado con la planificación o el estado representativo, o bien acudiendo a la vía más expeditiva de la revolución. Por eso Korsch, ya en los años treinta y comprendiendo la inadecuación del debate en el interior del marxismo, retornó a hablar de la crisis de éste, remitiendo la cuestión al estado donde lo había dejado Bernstein:

El marxismo, como movimiento y como teoría se encuentra actualmente en una crisis. Ya no se trata de una *crisis dentro del marxismo*, sino de una *crisis del marxismo* mismo. Exteriormente la crisis consiste en el total derrumbamiento de la posición dominante que había adquirido el marxismo, en parte realmente, en parte aparentemente, en todo el movimiento obrero europeo durante el período de preguerra. Interior-

mente, consiste en la transformación de la propia teoría y praxis marxista que se hace visible con la mayor claridad en el cambio de posición de los marxistas respecto de su propio estado y del sistema estatal burgués en general. Es falso y superficial ver la esencia teórica de la crisis actual simplemente en el hecho de que la teoría revolucionaria de Marx y Engels se ha desnaturalizado en manos de los epígonos y ha sido parcialmente abandonada y tratar por consiguiente de oponer la teoría pura del marxismo de Marx y Engels a ese marxismo desnaturalizado y falsificado. La crisis actual del marxismo significa, por el contrario, fundamentalmente una crisis de la propia teoría de Marx y Engels (Korsch, *La concepción materialista de la historia y otros ensayos*, pp. 207-208).

Como tendremos ocasión de comprobar más adelante, Korsch resuelve los dilemas de esa lúcida percepción con una fuerte inflexión subjetivista, que trasluce el convencimiento de estar en posesión de una verdad revolucionaria sólo apta para minorías, si bien el mismo va acompañado de un sentimiento de derrota o de aislamiento. Y es que a partir de 1929, se comprende que no ha acabado el capitalismo, sino una fase del mismo, y que lo que se está consolidando es una salida autoritaria de la crisis por medio de una implicación más directa del Estado. Por eso, en la década de los treinta algunos representantes relevantes del marxismo crítico, y puesto que el proceso de concentración capitalista arribaba a formas de regimentación autoritaria de la economía y a una relación más estrecha de lo político con lo económico, llegaron a la conclusión de que el resultado histórico de la dinámica capitalista había sido justamente algo que bien puede considerarse la imagen especular del proyecto de socialización «socialista». Unos años antes, también el Institut für Sozialforschung, origen de la Escuela de Frankfurt, había iniciado una evaluación de la gran crisis y de los procesos de reestructuración económico-institucional de lo que comienza a llamarse el tardo-capitalismo (Marramao, *Lo político y las transformaciones*, pp. 207-212).

Así las cosas, no queda sino refugiarse en el polo

ético-político o en un subjetivismo activista. Por eso Korsch y, en alguna medida, Gramsci eran conscientes de que para alimentar los fines de la revolución proletaria y la «actitud activista materialista» hay que desesperar de las previsiones científicas y volver la mirada a la idea de «mito», que ya, a principios de siglo, George Sorel había aireado. Para convocar a los obreros a la lucha contra el fascismo y despertar el espíritu de escisión y revolucionario se necesita más la alegoría que la ciencia. Los austromarxista Adler y Otto Bauer replantearán, incluso, las relaciones conflictivas entre marxismo y religión y, rememorando a Kant, recuperarán la significación práctica de los conceptos religiosos en tanto que recursos idóneos para alimentar un ideal moral como el del socialismo [8]. En todo caso lo que desde la orilla del marxismo no se extrae es la conclusión de que el cambio histórico demanda, más allá de los propios prejuicios ideológicos, la aparición de una nueva ciencia política adecuada al momento y de una estrategia congruente con aquélla.

[8] La apelación al mito como proveedor de recursos psicológicos suficientes para sostener el ideario del socialismo marxiano tiene su fuente de inspiración en G. Sorel, e indica nuevas analogías entre Korsch y Gramsci: Korsch, *Derrumbe del capitalismo*, 130-131; Gramsci, *Quaderni del Carcere*, pp. 1.307-1.308 y 1.557-1.559. Para un análisis de la posición de Sorel véase O. I. Horowitz, *Radicalism and the Revolt against Reason*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1968. Rafael Díaz-Salazar reconstruye en un estudio exhaustivo de la obra de Gramsci el punto de vista de éste sobre la religiosidad para defender la vigencia emancipadora del factor religioso en detrimento del laicismo racionalista: *El proyecto de Gramsci*, Barcelona, Anthropos, 1991. Kolakowski llama la atención de cómo el austromarxismo recompone la relación con la religión en una dirección parecida a la del mito soreliano, pero que recuerda también la apelación kantiana a Dios como salida a los dilemas de la razón práctica: *Las principales corrientes del marxismo*, volumen II, Madrid, Alianza, 1976, pp. 281-282. Véase M. Adler, «Del concetto critico di religione», en AA. VV., *Scritti marxisti sulle religione*, Brescia, Queriniana, 1988, pp. 405-446.

2. LA ESTACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD

Todo el marxismo que ejerce tras la Primera Guerra Mundial, ya sea partidario de la teoría del derrumbe o, incluso, aquel que como el socialdemócrata confía en una transformación endógena y gradual del capitalismo, podía compartir las siguientes palabras de Hilferding: «El socialismo no debe esperarse en forma fatalista, desde el momento en que, muy lejos de ser el producto de leyes internas del sistema, debe ser el resultado de la acción consciente y de la voluntad de la clase obrera. El marxismo nunca ha sido fatalismo, sino por el contrario máximo activismo.» Pero el movimiento comunista internacional y el socialismo de izquierdas reconcilian los polos de la subjetividad y actualidad de la revolución, traduciendo sus teorías acerca de la crisis del capitalismo en un fuerte activismo político: puesto que las condiciones materiales para el socialismo están ya dadas, de lo que se trata es de producir la estimulación de la conciencia del proletariado, que hasta ahora estaba dormida. Para los consejistas esa animación se lograba promocionando acciones autónomas de la clase obrera y levantando instituciones de democracia directa a partir de los lugares de producción, verdadero centro de la iniciativa política. Para los leninistas recuperar el lado activo e incentivar la conciencia exigía afrontar en primer lugar las cuestiones de organización y la función del partido como vanguardia organizada y dirección consciente. Si algo caracteriza al marxismo que nos ocupa es ser la representación más elaborada de lo que se ha venido en llamar la «estación de la subjetividad» en la historia de dicho pensamiento. La identidad sujeto-objeto como categoría epistemológica trasuntada en activismo político tiene su expresión más extrema en Karl Korsch, para quien la praxis no es que actúe como criterio de verdad, sino que forma una unidad ontológica con la teoría.

Claro que este camino sólo puede transitarse de la mano de Hegel, cosa que Lukács hizo en *Historia y conciencia de clase*, «pluscuamhegelización», según sus propias palabras, de Hegel y *opus magnum* del encuentro entre la filosofía de la conciencia y el socialismo marxista. Lukács, ilustrando ampliamente una intuición de Lenin en los denominados *Cuadernos filosóficos*, recupera para Hegel una posición privilegiada como fuente de inspiración revolucionaria para el pensamiento marxista[9].

Todo el marxismo revolucionario del período de entreguerras recupera de la tradición del idealismo alemán creencias como la de la idea de hombre como centro, la de la sociedad como totalidad y la de la libertad como autorrealización. Pero, como explicaba Lukács, había que transformar estas convicciones filosóficas en el «álgebra de la revolución», en categorías crítico-teóricas que den cuenta de la elevación del proletariado a la condición de sujeto-objeto de la historia. Lukács inauguraba así una estirpe de teóricos marxistas que intentan resolver las cuestiones políticas en sede gnoseológica, que reconducen los problemas de estrategias a intrincadas discusiones de método. Este será un distintivo de buena parte del neomarxismo y también una de las herencias que más ha pesado sobre el marxismo posterior hasta nuestros días (Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, p. 68).

---

[9] Lukács eleva a rango filosófico el prejuicio tercerinternacionalista del binomio kantismo-reformismo. El escrito de Lukács, *El joven Hegel* de 1938, aunque publicado después de la Segunda Guerra Mundial y una vez que Lukács ha conocido los «Manuscritos» marxianos de 1844, es ya sobre todo un estudio más académico de la continuidad entre Hegel y Marx. (*El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Barcelona, Grijalbo, 1969.) Sólo Colleti, muchos años después, en su estudio *El marxismo y Hegel* (Bari, Laterza, 1973) hará frente de una manera convincente a esa marea prohegeliana que dominó desde el Lukács de *Historia y conciencia de clase* la tradición del pensamiento marxista revolucionario, y que consideraba la referencia a Kant, la expresión de la claudicación o del agotamiento del impulso revolucionario en el seno del movimiento obrero.

Lukács, en consonancia con sus antecedentes filosóficos, se vale del recurso central de la filosofía moderna, cual es la problemática de la constitución del sujeto. Pero, atendiendo a aquella sugerencia de Engels según la cual la clase obrera es la heredera de la filosofía clásica alemana, orientó toda su especulación a entronizar al proletariado como aquel sujeto que al transformar con su actividad la realidad la conoce, al tiempo que por su praxis revolucionaria se hace autoconsciente y se transforma a sí mismo (*Historia y conciencia de clase*, pp. 210 y ss.). La crítica de la ideología burguesa y la lógica de la esperanza, que se dan cita en Lukács como en todo el marxismo, resuelven la contradicción entre alienación capitalista (reificación) y emancipación de la clase obrera en una dialéctica de la conciencia cuyo protagonista es un sujeto absolutizado —el proletariado— garante del desarrollo histórico y de la inevitabilidad de la revolución (O.C., t. XXIV, p. 76).

Pero Lukács aplica al concepto de proletariado una distinción metódica que va a tener una función crucial en la orientación de su obra: la distinción entre el elemento empírico —la suma de los individuos de una clase social que sociológicamente denominamos proletariado— y el elemento ético-transcendental —«la voluntad universalmente humana del proletariado», es decir, la conciencia de clase en tanto que pensamiento, sentimientos y acciones que los miembros de la clase deberían tener si entendiesen correctamente la situación. A esta conciencia de clase es a la que, situando en su verdadera dimensión la lucha de clases, corresponde impulsar un dinamismo político que impida cualquier resolución capitalista de la crisis y estimule, aprovechando el viento de las «leyes tendenciales» del desarrollo económicosocial, el advenimiento del socialismo (*ibid.*, pp. 87-88). Pues bien, al igual que ocurre con el mito de la revolución, la confianza absoluta en que «el sujeto» tomará

conciencia acompaña a todo el neomarxismo. De este modo otra ficción contrafáctica se transforma en principio inmanente de la historia real, y, una vez más, las cuestiones clásicas de teoría política y sociología empírica se desarrollan en unos registros excesivamente abstractos, especulativos y voluntaristas. *Historia y conciencia de clase* es posiblemente la versión más filosófica de una concepción estándar que en el pensamiento de la izquierda determinó las relaciones entre política, economía e ideología, y sobre la que bien podría recaer aquel severo juicio de Marx: «la tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos».

En un primer momento todos aquellos que han promovido una reconversión del marxismo, primando el polo de la subjetividad o el activismo político a través de la idealización-exaltación del proletariado como protagonista y agente de la revolución, vieron en la organización de los «consejos obreros» la expresión institucional que encarnaba adecuadamente el control directo sobre la producción y la capacidad para organizarse autónomamente de la clase obrera. Esto significaba la superación del viejo orden político y su sustitución por una democracia obrera que venía a suprimir la reificación capitalista, la división burguesa de poderes, la escisión entre sociedad civil y mundo de la política, entre vanguardia y clase social, y que conciliaba, al fin, intereses inmediatos y objetivos a largo plazo. A Karl Korsch, además, esto le permitía entroncar con aquella su primera e indeleble experiencia británica en la Fabian Society (1912-1914), donde pudo admirar los frutos de un movimiento obrero, ajeno a la tradición marxista pero estrechamente vinculado a las estructuras económicas, a la vida productiva y a las necesidades concretas de los miembros de una clase obrera no idealizada sino realmente existente. Karl Korsch y Anton Pannekoek estrecharon con el

tiempo la relación entre actualidad de la revolución e institución de los consejos y fueron ahondando su desconfianza de la tutela de las organizaciones políticas y sindicales sobre la clase obrera hasta acabar componiendo en la década de los treinta la más lúcida crítica al leninismo, aunque al precio de un aislamiento casi absoluto y con el único consuelo de su propia intransigencia moral. Puede que lo más llamativo de la crítica de éstos al marxismo-leninismo sea su dura descalificación del régimen soviético al que Korsch calificó en 1930 de dictadura sobre el proletariado y de capitalismo de Estado. Pero lo más significativo de dicha crítica es que remite la responsabilidad de lo que está ocurriendo en Rusia a Lenin y en último término a la teoría marxista tal como ésta ha sido empleada por socialdemócratas y leninistas desde el comienzo del siglo [10].

El marxismo, a juicio de Korsch, en sus versiones más reconocidas ha actuado como una ideología en sentido peyorativo, es decir, como un pensamiento que enmascara y mistifica el sentido verdadero de unas prácticas, que están orientadas a otra cosa, no a una revolución proletaria, es decir, a «remendar el capitalismo en el caso de la socialdemocracia, a implantar por la fuerza una revolución burguesa en Rusia en el caso del leninismo. Por eso, en un escrito de 1937, titulado «El final de la ortodoxia marxista», recordaba Korsch con cierta ironía que en toda esta historia el más lúcido fue Bernstein, tanto frente al Kautsky que quería promover el reformismo añorando la revolución, como frente a Lenin y sus seguidores que se limitaron a industrializar por la fuerza a Rusia, aunque, eso sí, en nombre de una democracia de

[10] «Anticrítica», en *Marxismo y filosofía*, p. 98; «La ideología marxista en Rusia», en *Crítica del bolchevismo*, p. 122. A. Pannekoek, *Lenin filósofo*, Madrid, Zero, 1976. AA. VV., *Teoría e prassi dell'organizzazione consiliare. Da Weimar al New Deal.*

obreros y campesinos. Bernstein, por su parte, no hizo otra cosa, en palabras textuales de Korsch, «que sacar a la luz oficialmente la evolución que desde hacía tiempo se estaba produciendo en la práctica, evolución ésta que había conducido al movimiento socialdemócrata desde un movimiento revolucionario basado en la lucha de clases a un movimiento que aspiraba a la reforma política y social» (*Crítica del bolchevismo,* p. 110). Pero, como advirtió ya entonces a Bernstein un viejo y astuto miembro del aparato del partido, «ésas son cosas, mi querido Eduardo, que se hacen pero no se dicen». El movimiento obrero en su conjunto, termina su comentario Korsch, siguió, más bien, el consejo de ese viejo demagogo y desautorizó «la imprudente divulgación que de un secreto tan bien guardado había hecho Bernstein» (*ibid.*). Un año después de estas reflexiones, Korsch se sumía en lo que iba a ser, a partir de entonces, su casi definitivo silencio con esta amarga conclusión: «el marxismo ya no sirve hoy como arma teórica en una lucha autónoma del proletariado para y por el proletariado» (*La ideología marxista en Rusia,* p. 123).

Lukács, por su parte, transitaba por una senda más acorde con la veta iluminista y jacobina de la tradición política ilustrada. Por eso abandonó pronto la idea de los consejos como institutos de la representación política y modelo de organización de clase transfiriendo progresivamente al concepto de partido todas las virtudes epistémicas y estratégicas predicadas de la «conciencia de clase» y del sujeto histórico. Ya en la primera mitad de los años veinte, y a la vista de los sucesivos fracasos de la espontaneidad revolucionaria y de las limitaciones que los intentos consejistas habían puesto de manifiesto, Lukács desarrolló una lógica argumental que le condujo del voluntarismo izquierdista al estalinismo a medida que entronizaba en clave leninista la función del partido. Su necrológica sobre Lenin poco tiempo después de la

muerte de éste en 1924 no dejaba ya lugar a dudas: el partido comunista, se decía allí, es la encarnación visible de la conciencia de clase proletaria (*Lenin: La coherencia de su pensamiento*, pp. 34-57). A partir de tal postulado se establece una cadena inferencial que es una pendiente hacia el totalitarismo y según la cual el partido, conciencia clarividente, anticipa, organiza y guía. Todo ello, además, termina creando un trasunto teórico desconcertante en un genio filosófico como el de Lukács, hasta el punto de que incluso críticos de su obra más bien ecuánimes han llegado a decir que a partir de un cierto momento en Lukács lo que no es esotérico resulta terrorismo cultural[11].

El neomarxismo huyó, en general, del economicismo para refugiarse en la metafísica del sujeto o en el eticismo. Desconfiando del análisis empírico sociológico y económico se instaló en una especulación apriorística

---

[11] Rusconi, *Teoría crítica de la sociedad*, p. 80. Lukács fue un pionero para los muchos intelectuales occidentales que desde entonces quedaron subyugados por el resplandor moral de los revolucionarios rusos: «El gran logro del bolchevismo ruso —había dicho en *Táctica y ética* (1919)— fue incorporar, por primera vez desde la Comuna de París, la conciencia del proletariado y su autoconocimiento en términos de la historia universal.» Y a pesar de lo que poco después teorizó en *Historia y conciencia de clase* sobre la función de los soviets en una dirección análoga al consejismo, Lukács terminó convenciéndose de que el triunfo y consolidación de la revolución había realzado el papel del partido como mediador y crisol del interés verdadero de los proletarios empíricos. Lukács, que en ocasiones criticó ciertas consecuencias y resultados de la práctica estalinista, nunca renegó del fondo doctrinal leninista que sustentaba a aquélla. Por otra parte, sólo la ofuscación que prejuicios de naturaleza dogmática producen explica el que una personalidad como la de Lukács pasara de la marginación y los largos silencios a la abyecta liturgia de las autocríticas, del elogio a Stalin a la participación en el gobierno antistalinista de Imry Nagi en 1956. Sólo una predisposición sectaria de análogas raíces pudo hacer que una mente potente como la de Lukács produjera páginas como las de *Asalto a la razón*, o aun peor, si cabe, como las de *La crisis de la filosofía burguesa*, cuya base argumental es que en la cultura filosófica occidental lo que no es marxista, o es caldo de cultivo del nazismo y el fascismo, o es reaccionario e irracional.

que promocionó, ciertamente, el activismo revolucionario, bien a través de la autolegitimación de las vanguardias o bien reclamando la instauración de institutos de autoorganización obrera como los consejos obreros. Pero tanto el determinismo filosófico y el economicismo del marxismo oficial de la III Internacional como el subjetivismo y voluntarismo moral del neomarxismo representaban, a la postre, formas diversas del resistencialismo de un pensamiento que desde el «bernstein-debate» no fue capaz de una refundación estratégica, sensible a la nueva situación y a la altura de los avances del pensamiento científico y social de la época. Sólo el austromarxismo, primero, y Gramsci, después, en sus reflexiones carcelarias, si bien desde experiencias políticas distintas, intentaron, como tendremos ocasión de ver más adelante, una actualización del marxismo, que procuraba alejarse, a la vez, de la lógica leninista-estalinista y de la simplicidad del modelo consejista.

3. Filosofía como razón política

Muy presumiblemente el neomarxismo encontró «la almendra» de su programa político en aquel *dictum* marxiano que aconsejaba no superar la filosofía sin realizarla. Una primera explicación de este centramiento filosófico se encuentra en esa identificación de los principales protagonistas del neomarxismo con el clima cultural neorromántico, antipositivista y antiliberal dominante en la época. La segunda hay que buscarla más bien en el aislamiento político progresivo de los marxistas críticos. El año en que Lukács escribe *Historia y conciencia de clase* y Korsch *Marxismo y filosofía* (1923) señala el fracaso definitivo de las tentativas revolucionarias centroeuropeas de posguerra, al tiempo que la iniciativa política del movimiento comunista se trasladaba a Moscú con lo que

ello va a significar. A partir de 1928, Korsch no volverá a tener relación alguna con organizaciones políticas. A Lukács el «desvarío de juventud» que significó el escrito de 1923 le iba a costar una expulsión momentánea de la III Internacional antes de que iniciara su periplo de esoterismo filosófico y su particular «vía crucis» de autocríticas políticas. Es también en ese final de década, cuando Gramsci, ya en la cárcel, comienza a producir reflexiones cargadas de originalidad filosófica-política. No cabe duda de que el refugio filosófico de estos marxistas resulta, a la luz de las circunstancias, una amarga y forzada necesidad convertida en virtud teórica y política.

El punto de partida de este marxismo filosófico era, confesada o inconfesadamente, el postulado leninista de la toma de partido en filosofía. Si, como insistía Korsch, una teoría no es más que la expresión intelectual de un movimiento social, lo importante es optar acertadamente por aquel movimiento que porte las energías de futuro. Llevado a sus últimas consecuencias tal postulado otorga al acto de identificación política un conjunto de competencias reservadas normalmente a la teoría del conocimiento y a la epistemología (Korsch, *Marxismo y filosofía*, p. 101). A partir de ahí el marxismo se reconoce a sí mismo como «conciencia de clase» del proletariado, que es la fuerza social de la emancipación humana, concilia naturaleza científica e impronta revolucionaria del pensamiento y, al fin, logra la añorada unidad de teoría y praxis. ¿Pero no era esto, como advertía el austromarxismo, una particular versión, en este caso de resonancia hegeliana, de una reincidente confusión entre ciencia y moral?

Un principio básico de esta reconstrucción del marxismo como filosofía, presentado además como exigencia del postualdo anterior, es el de su autonomía en relación con otras tradiciones filosóficas. Fue Gramsci quien,

recogiendo una herencia inaugurada por Antonio Labriola, expresaba de un modo categórico esa pretensión de novedad e independencia del marxismo: «En el orden teórico, decía Gramsci, la "filosofía de la praxis" no se comprende ni se reduce a ninguna otra filosofía; no sólo es original en cuanto supera las filosofías precedentes, sino especialmente en cuanto que abre un camino completamente nuevo, esto es, renueva de cabo a rabo el modo de concebir la filosofía misma» (*Quaderni del carcere*, p. 1.436). En el caso de Lukács, la postulación de autonomía para el marxismo suponía insistir en la irreversible decadencia de la cultura burguesa desde una muy particular divisoria entre racionalismo e irracionalismo en el desarrollo histórico-filosófico. Y si bien es cierto que en la «Autocrítica» de 1967 Lukács terminó reconociendo favorablemente la influencia de Simmel y Max Weber, a lo que de hecho había dedicado sus esfuerzos desde los años treinta fue a devaluar de una u otra forma los avances de la cultura alemana de los siglos XIX y XX, calificándola en alguna ocasión de «miércoles de ceniza del subjetivismo parasitario» o de «apología de una burguesía, a la que ensalza como "raza de amos"».

El marxismo en la mayoría de sus versiones se ha presentado como un saber distinto, más profundo y completo que el conocimiento filosófico o científico habitual. Se trata de un «saber político», que suele tener en la interpretación de los clásicos su fuente de inspiración: puesto que se supone que hay momentos insuperables como los fundacionales, la vuelta a los orígenes y una mejor lectura de los textos de aquéllos puede arrojar luz a las incertidumbres del presente. El neomarxismo, en particular, dedicó buena parte de su inventiva a determinar las condiciones de sí mismo como conocimiento; y ha dejado tal impronta sobre sus herederos intelectuales que a partir de entonces casi todo el «mar-

xismo occidental» se ha esforzado, casi exclusivamente, en dar vueltas de noria sobre dicha cuestión, terminando por ser un marxismo más escorado a la epistemología que a la teoría política. Acabar enredado casi exclusivamente en cuestiones gnoseológicas resultó un destino paradójico de un pensamiento para el que estas cuestiones eran meros prolegómenos o ajustes de cuentas previos con los prejuicios de la «conciencia burguesa».

«El marxismo, decía Korsch, nunca ha sido una ciencia, ni jamás podrá serlo mientras sea fiel a sí mismo [...]. Antes bien, la principal obra económica de Marx es desde el principio hasta el fin una "crítica" de la economía política» (*Marxismo y filosofía*, p. 99). La caracterización del conocimiento como crítica es lugar común en la cultura filosófica ilustrada. De ahí que en el caso del marxismo bien podría tratarse, en principio, de una aplicación particular de aquella irrenunciable reflexividad que caracteriza a la filosofía moderna, ejercida, en su caso, desde un interés político-moral reconocido: el ideario del socialismo revolucionario. La práctica de la crítica filosófica en el marxismo pretendió desde sus orígenes combatir la neutralidad axiológica de todo pensamiento afirmando que cualquiera que sea su forma, bien religiosa, filosófica o científica, deviene pensamiento socialmente determinado. Pero quien en tiempos del neomarxismo extrajo más conclusiones de esta herencia, originariamente marxiana, fue Manheim, poniendo los cimientos de la sociología del conocimiento y sentenciando que todas las creencias referidas a objetivos de la acción humana son ideologías y que, por tanto, todo pensamiento práctico, incluido el marxismo, representa un punto de vista parcial e ideológicamente deformado. Lukács, Korsch y Gramsci interiorizaron sinceramente la perspectiva de Manhein como antídoto frente al dogmatismo doctrinal que observaban en una tradición como la suya, capaz de justificar las más contradictorias

prácticas políticas[12]. El resultado fue una suerte de sociologismo o historicismo radical en forma de crítica filosófica extrema y de conciencia expresiva del punto de vista proletario y de la actualidad de la revolución. No de otro modo cabría interpretar el siguiente texto de Korsch: «La teoría materialista del desarrollo histórico de la sociedad constituye, como forma particular de la consciencia social de la época presente, ella misma un elemento de este desarrollo histórico. La teoría materialista de la lucha de clases sociales es ella misma lucha de clase social. La teoría materialista de la revolución social de la clase proletaria es ella misma expresión y palanca de la revolución social de la clase proletaria» (*Karl Marx*, p. 78).

El filosofar del neomarxismo no se agotaba en ser «teoría de la revolución», sino que se ha presentado como descubrimiento de lazos profundos e interconexiones conflictivas y como iluminación de dimensiones ocultas y perspectivas ignoradas de la realidad social, que la ciencia y la teoría al uso ignoraban o escamoteaban. En esa dirección bien puede decirse que Lukács en *Historia y conciencia de clase* promovió una nueva versión de la crítica neorromántica de la ciencia y un modelo de crítica histórico-social del capitalismo moderno en la sociedad industrial y de masas, que tendrían su más notable continuación en el marxismo de la Escuela de Frankfurt[13]. Este programa brota de una recuperación

---

[12] Manheim, K., *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, Madrid, Aguilar, 1966, pp. 47 y 133. Gramsci habla de «historicidad de la filosofía de la praxis»; ésta debe asumir su propia parcialidad, si no quiere caer en el defecto que achaca a los otros sistemas filosóficos, los cuales no reconocen la presión de los intereses sobre ellos y, por tanto, su ineludible dimensión política (*Quaderni del carcere*, p. 1.487).

[13] Desde la segunda mitad de los años veinte, el «Institut für Sozialforschung» dará continuidad a un tipo de crítica del capitalismo, análoga a la iniciada por Lukács en *Historia y conciencia de clase*, partiendo del examen de la forma, abstracta y especulativa, de las

por parte de Lukács de categorías como reificación, extrañamiento o fetichismo de la mercancía, las cuales estaban de algún modo en el Marx de *El Capital* o los *Gründrisse*. Estos motivos marxianos se solapan en Lukács con creencias asimiladas de Simmel en su etapa de formación y muy especialmente con la de contradicción entre el principio de la «totalidad orgánica de la vida» y el principio exterior de la conexión mecánica y causal del que da cuenta la ciencia.

La conciencia reificada es, a juicio de Lukács, la representación que de sí misma se hace la sociedad burguesa. El funcionamiento del sistema capitalista requiere que todo se subordine al principio de maximación del valor de cambio; es más, los individuos son unidades de cambio y se convierten, por tanto, en cosas. La tiranía de la reificación hace que sólo emerja como función de la razón la aplicación técnica de la misma o la especialización fragmentaria al servicio de la lógica del beneficio capitalista. Ciencia y capitalismo se comportan, pues, de un modo homogéneo, hipostasiando una misma concepción de la racionalidad: «Los conceptos científicos —dice— se comportan dentro de la ciencia como las mercancías en la sociedad» [14]. Y, como establece la canó-

---

relaciones jurídicas y de la forma-mercancía. La identidad entre racionalidad, dominio y alienación, además de la subordinación absoluta del estado y la ciencia a la ley fundamental del intercambio, resultan de la conclusión del juicio de todo este movimiento al llamado «capitalismo tardío». Para un estudio global de la Escuela: Martin Gay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt,* Madrid, Taurus, 1974; también, David Held, *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas,* Londres, Hutchinson, 1980.

[14] *Historia y conciencia de clase,* p. 178. Desde las primeras páginas de esta obra, Lukács había dejado constancia de cuál era el núcleo de su programa crítico: «El carácter fetichista de las formas económicas, la cosificación de todas las relaciones humanas, la ampliación siempre creciente de una división del trabajo que descompone de modo abstracto-racional el proceso de producción, sin preocuparse de las posibilidades y capacidades humanas de los productores inmediatos, etc., transforma los fenómenos de la sociedad y, junto con ellos, su

nica marxista, la reificación sólo podrá ser vencida cuando el proletariado, al hacerse consciente de su condición de suprema mercancía, haga brotar de sí mismo un impulso faústico que lo sitúe a la cabeza del movimiento histórico de emancipación. Además, en el acto de su autoconciencia el proletariado anuncia la hora histórica de la revolución.

Toda la abstrusa argumentación de Lukács sobre la totalidad —la filosofía idealista se había valido de esta categoría para alimentar su nostalgia de unidad y resolver el conflicto kantiano entre causalidad y teleología— se transforma en principio crítico que desvela la degradación del sujeto social a la condición de objeto, el fetichismo de la ciencia empírica y la alienación humana que se produce en el capitalismo. La recuperación de la idea hegeliana de totalidad permite también representar al completo el sistema de interconexiones de las distintas dimensiones de lo real, dando naturaleza ontológica a las «totalidades concretas» (*Historia y conciencia de clase*, pp. 7-10 y 153). Por último, el desprecio al empirismo, fundamento ideológico por otra parte del reformismo, es la consecuencia de ese compromiso con esos todos concretos que son previos a las partes y cuyo conocimiento permite la anticipación del futuro. En resumen, es el punto de vista de la totalidad el que capta el dinamismo del proceso histórico integral y la tendencia revolucionaria de una época frente al reconocimiento fragmentario y

---

apercepción. Así nacen hechos «aislados», complejos fácticos aislados, campos parciales con leyes propias (economía, derecho, etc.), que ya en sus formas inmediatas de manifestación parecen previamente elaborados para una investigación científica de esa naturaleza [...]. Mientras que la dialéctica, que frente a esos hechos y a esos sistemas parciales aislados y aisladores subraya la concreta unidad del todo, y descubre que esa apariencia es precisamente una apariencia —aunque necesariamente producida por el capitalismo—, parece una mera construcción» (O.C., p. 7).

aparente de empiristas, reformistas y revisionistas (O.C., pp. 203 y 228).

Fue Lukács quien al recuperar el núcleo de la dialéctica hegeliana hizo más evidente en el marxismo la vuelta a la filosofía. La acusación de idealismo que estas inclinaciones filosóficas provocan se conjuraban con la apelación a la superioridad del punto de vista de clase (*Historia y conciencia de clase,* p. 43), lo que de paso le permitía también descalificar intentos como los del socialismo ético de Vorländer o los del austromarxismo. Estos intentaban conciliar sus convicciones políticas socialistas con las exigencias planteadas por el criticismo kantiano a las problemáticas relaciones entre lo teórico y lo práctico, lo racional y lo ético, lo político y lo moral. Pero Karl Korsch, continuando la estela de Lukács, insistirá «*more* hegeliano» en que para el marxismo la teoría no es algo extrínseco a la realidad histórico-social sino parte integrante de ella. El conocimiento es un componente esencial del movimiento social; y la praxis no es un hecho ateorético, sino un momento de la razón. Y así, el marxismo, en tanto que «teoría de la revolución social», representa una iniciativa a la vez teórica y práctica que, en la medida en que ejerza adecuadamente la crítica filosófica, está aboliendo prácticamente el sistema de relaciones capitalistas y su propia representación (*Marxismo y filosofía,* pp. 50-51). La verdad del marxismo depende de la lucidez de su conciencia y de su firmeza revolucionaria, argumentará Korsch en una lógica que recuerda mucho a los jóvenes hegelianos contemporáneos de Marx y que se asemeja bastante a la posición de Gramsci (O.C., p. 128). La especulación de Korsch se irá radicalizando a medida que aumenta su aislamiento político: por un lado, el compromiso revolucionario con el movimiento obrero es elevado a criterio absoluto para evaluar la significación de las teorías; y por otro, dicha identificación política, que el marxismo promueve y

esclarece, hará que no se precisen mediaciones de otra naturaleza, sino que sólo una voluntad lúcida y apasionada alumbrará esa sociedad reconciliada y transparente, formada por individuos inteligentes, altruistas y autotélicos, lo que constituye el cénit de la esperanza marxista.

Pero como, a pesar de las muchas vueltas de noria, el agua del socialismo revolucionario no terminaba de subir del pozo de la doctrina y sus interpretaciones, no cabía, como ocurrió en el caso de Korsch, sino suplir con la voluntad lo que ni por asomo «la ciencia o los hechos» barruntaban. Así las cosas, el historicismo radical del neomarxismo no tenía otra estación-término que el anti-intelectualismo o, a lo sumo, una forma de pragmatismo que acababa identificando lo verdadero y lo revolucionario. «Para los fines de la historia humana —había escrito Gramsci—, es "verdad" sólo aquello que se encarna en la acción, que llena de impulsos y de pasión la conciencia actual, que se traduce en movimientos profundos y en conquistas reales de parte de las masas humanas» (*L'Ordine Nuovo*, p. 397). La trayectoria de Korsch es bien expresiva de la fortuna de este marxismo crítico. La recurrente apelación al criterio inconmovible de la praxis no le lleva a evaluar empíricamente la viabilidad de su proyecto, sino que, paradójicamente, la categoría de praxis revolucionaria se transforma en un mito que aviva la actitud activista de la clase obrera. Sin embargo, y a la vista de la evolución de los acontecimientos, lo que aquel mito terminó alimentando fue la intransigencia moral de sus creadores intelectuales y su impotencia. De ahí que el final de este marxismo fuese la aceptación pesimista de que el foso entre lo que es y lo que debería ser, entre pasión moral e investigación empírica se iba haciendo irreversible. A partir de Gramsci y de Korsch todo intento conspicuo de recomposición del marxismo acabará reconociendo resignadamente la inevitabilidad de esa fractura entre teoría y

praxis, entre ciencia y moral de emancipación; y por ello buscará refugio entre los estudiosos para acabar siendo una disputa, más bien, académica.

Se ha dicho con frecuencia que los asuntos de interés preferente para la teoría política del neomarxismo fueron, en el fondo, «cuestiones de método y de organización». Sin duda es la convicción de que se está librando la batalla definitiva y el asalto final, lo que empuja a pensar que todo es cuestión de conciencia o de «maniobra». De ahí que las formas de la organización del proletariado y la función de los intelectuales sean las preocupaciones preferentes que laten tras las palabras de este marxismo. Su empeño, en primer lugar, era demostrar la centralidad política de los institutos de representación interna del proletariado, ya sea realzando la solidez de la forma partido, ya sea enalteciendo la expresividad de los consejos obreros como modelo más próximo a una democracia directa. En cualquier caso, lo que de estos órganos realmente interesa es su operatividad en la lucha de clases, prestándosele, por otro lado, muy poca atención al estudio de la idoneidad de sus estructuras y su funcionalidad para el gobierno de la interacción de sociedades complejas y evolucionadas. Vistas las cosas desde el punto de vista de quien cree estar en presencia de un combate crucial y último entre dos clases, la prioridad parece corresponder en lo práctico a consideraciones de estrategia «militar», mientras que en lo teórico se tiende muy primordialmente a la construcción de un relato filosófico de emancipación congruente a fuer de apriorístico. En segundo lugar, el extenso debate sobre el papel del intelectual que ocupó también la atención del neomarxismo era una manera particularizada de tematizar el recurrente argumento del iluminismo político. Ya Hegel había aireado la idea de que el éxito en la historia estaba garantizado para aquel grupo social que aunara el conocimiento que descifra y promueve lo

universal y la posición adecuada en la hora de la historia. Lo que hizo el marxismo fue trasladar ese esquema a actores muy relevantes del desarrollo de la sociedad industrial y a los procesos de modernización contemporáneos, convirtiéndose de ese modo en la base interpretativa del ideario del movimiento obrero [15].

Parece como si este marxismo, puesto que está en la filosofía, estuviese dispensado de elaborar una teoría política normalizada. Pocas referencias, pues, cabe encontrar en esta literatura al comportamiento de las clases sociales en relación con las formas de representación política, o al examen de las diferencias entre el capitalismo de los tiempos de Marx y el contemporáneo o entre Estado decimonónico y la República de Weimar. A todo ésto denominó P. Anderson «miseria de la estrategia» en el marxismo occidental (*Tras la huella del materialismo histórico*, p. 29). Y es que buena parte de este marxismo tiene su talón de Aquiles en esa convicción de que en Marx se ha dado de una vez por todas la crítica esencial del capitalismo y de que la teoría política está consumada en la crítica marxiana de las relaciones invertidas de Estado y sociedad civil. La persistente ascendencia moral del marxismo como cultura del anticapitalismo y del anhelo de la revolución puede explicar que hayan perdu-

[15] Paggi, L., «Intelectuales, teoría y partido en el marxismo de la segunda internacional», en Max Adler, *El socialismo y los intelectuales*, México, Siglo XXI, 1980, pp. 7 y 109. El neomarxismo había heredado de su tradición la mentalidad de los teóricos sociales radicales del siglo XIX, los cuales estaban convencidos de la total maleabilidad del hombre, la sociedad y la naturaleza y confiaban en que con el esfuerzo de su estudio, y con ese modelo alternativo de sociedad que ellos habían ideado en su laboratorio y, desde luego, con independencia de los deseos de la gente concreta, encontrarían un remedio definitivo al malestar de la sociedad capitalista. Sólo se requería una disposición que contara con los siguientes ingredientes: el completo rechazo de las condiciones existentes, una visión alternativa del mundo totalmente contrapuesta a lo real y, por último, un gran sentimiento de certeza (Dahrendorf, R., *Reflexiones sobre la revolución*, Barcelona, EMECE editores, 1991, p. 88).

rado en la cultura política contemporánea las creencias en la contradicción como principio de la realidad, en la autoconciencia como razón política, en la sociedad como un todo ontológico, en la disolución de las fronteras entre ser y deber ser, en la lucha de clases como un combate de dos sujetos «colectivos» enfrentados a muerte, en el capitalismo como universo de la alienación y en el comunismo como estado final y factible del verdadero humanismo. Practicismo o teoricismo, como caras contrapuestas de una misma moneda, fueron los recursos del neomarxismo ante la falta de una teorización más sensible a las exigencias del momento, pero también fue la respuesta al desconcierto de un voluntarismo resistente.

4. La Viena roja: entre comunismo y socialdemocracia

Desde un primer momento el austromarxismo estuvo renuente a interpretar el marxismo desde un doctrinalismo excluyente. Se trataba de un grupo culto forjado en ese emporio de conocimientos que fue la «gran Viena» de los primeros decenios de nuestro siglo. No renunció nunca a un diálogo intelectualmente honesto con la cultura filosófica y política más desarrollada de su época, lo que le permitió hacer una valoración de las nuevas relaciones entre desarrollo capitalista y política del movimiento obrero, y estar atento a las discusiones más relevantes y a los desafíos teóricos de mayor trascendencia planteados en el período de entreguerras. Muchos de los análisis del austromarxismo venían, en cierta medida, a converger con las sugerencias heredadas de la polémica del revisionismo. Sintonizaba en el terreno filosófico con la crítica al materialismo mecaniscista, inaugurada por E. Mach y los empiriocriticistas, y en el plano de la razón práctica asumía buena parte de las demandas que la

filosofía neokantiana había planteado al socialismo como pensamiento y como moral. Pero el impacto de la «gran guerra» y la Revolución de 1917 hizo que toda una generación de intelectuales considerasen prioritario los asuntos de dirección y organización políticas en el contexto de una ineludible readaptación de la tradición del socialismo marxista. Esta perspectiva produjo analogías entre el «neomarxismo filosófico» y los austromarxistas, tanto en la refutación de algunas de las premisas del marxismo de la II Internacional —sobre todo de Kautsky— como en la revalorización de la función de la subjetividad, la conciencia de clase y el papel de los intelectuales, si bien el grupo austríaco lo que hacía era continuar una herencia iniciada en un estadio antecedente de su propio debate intelectual[16].

Al igual que aconteció con tantas otras interpretaciones, el austromarxismo dedicó buena parte de su esfuerzo a argumentar las excelencias del marxismo como «saber político». Pero en vez de subrayar la independencia de aquél respecto a otras corrientes de pensamiento intentaba probar que el socialismo marxista desarrollaba de un modo más real y radical los valores de la tradición ilustrada, proponiéndose universalizar la implantación de los mismos. La fuerza del marxismo no residía en una

[16] «Lo que les unía —decía Otto Bauer— no era una orientación política particular, sino la naturaleza de su trabajo científico. Todos habían crecido en una época en que hombres como Stammler, Windelbando, Rickert combatían el marxismo con argumentos filosóficos; en esa forma estos compañeros necesitaban enfrentarse a las corrientes filosóficas modernas. Si Marx y Engels habían partido de Hegel y los marxistas subsiguientes del materialismo, los "austromarxistas" y más jóvenes arrancaban en parte de Kant y en parte de Mach. Pero en los ambientes universitarios debían enfrentarse, además, en el campo de la economía política con la llamada Escuela Austríaca [...]. Finalmente, en la vieja Austria, sacudida por los conflictos de nacionalidades, todos tuvieron que aprender a aplicar la concepción marxista de la historia a fenómenos complejos que no soportaban un uso superficial y esquemático del método de Marx» (Otto Bauer, «Austromarxismus», en AA. VV., *Austromarxism*, p. 49).

autosuficiencia ignorante que pagada de sí mismo desconocía el conjunto de investigaciones sobre la complejidad actual del sistema de relaciones sociales e institucionales así como la nueva interdependencia entre economía y política. En vez de ahuyentar los interrogantes del presente revolviendo en los textos de los clásicos, el austromarxismo adoptó desde un principio, como prueban desde su aparición los textos de su órgano de expresión los *Marx-Studien*, la actitud revisionista de aceptar el reto de responder a los problemas planteados al movimiento obrero en la nueva fase del capitalismo haciendo uso de los registros intelectuales en los que aquéllos habían sido planteados.

Teniendo al kantismo como fuente de inspiración y atendiendo a la pregunta planteada ya por Dilthey de cómo es posible una ciencia de la sociedad, el austromarxismo se propuso desde un principio afrontar la conversión del marxismo en una ciencia. Pero su sensibilidad empirista y el aprecio por la cultura científica no le permitían saciar su atemperado racionalismo moral con los excesos de la metafísica. Por eso no consideraban una solución la contraposición entre ciencias del espíritu, orientadas a los valores y a los fines, y ciencias de la naturaleza, cuyas categorías fundamentales son la de ley y la causalidad (M. Adler, *Causalidad y teleología*). Por razón de idéntica disposición, tampoco la identificación entre teoría social y movimiento y, a la postre, entre marxismo y socialismo que planteaba el neomarxismo filosófico podía representar para el austromarxismo una solución aceptable para el dualismo entre teoría y práctica y para la transitividad entre predicciones científicas y prescripciones morales. Desesperaba igualmente el austromarxismo de la pretensión de Gramsci de convertir el marxismo en una concepción del mundo, y, aún más, de la idea leniniana de hacer de aquél una «ciencia política proletaria». Lo que ellos pretendían, como insistía Max

Adler, era rehabilitar el marxismo frente a las «ideologías de la separación» combatiendo la pretendida incomunicación popularizada por el weberismo entre mundo de la ciencia (de los hechos) y el de los valores y los fines (Paggi, *Intelectuales, teoría y partido en el marxismo de la II Internacional*, p. 113). Los valores, sentenciaba el austromarxismo, son internos a la constitución de la misma ciencia, y lo que corresponde es reconocerlos, aceptando conscientemente que el interés de clase determina el desarrollo del conocimiento científico y sus objetivos. Adoptar la perspectiva marxista y el punto de vista proletario no supone solamente dar paso a la sociología del conocimiento, sino que otorga a quien los asume como propios una cierta capacidad de previsión y anticipación del porvenir así como un «plus» de distinción moral. De todos modos los intentos de Max Adler y de todo el austromarxismo por resolver los recurrentes dilemas entra teoría y praxis, creencias científicas y pautas morales, y entre naturaleza e historia resultan a todas luces inconcluyentes[17]. Desde entonces hasta nuestros días una lealtad en paralelo —sin provocar la tangente— al ideario del socialismo revolucionario y a la ciencia empírica constituyó la fortuna del marxismo que quedó aún vivo, «a contracorriente» y lúcido.

Pocas veces se ha destacado en las historias del marxismo la figura del filósofo de la ciencia y sociólogo Otto Neurath (Viena, 1882-Oxford, 1945), conocido, sin embargo, como el marxista del Círculo de Viena, a cuyo núcleo fundador perteneció, siendo uno de sus más

[17] Parece que Max Adler era consciente de tales contradicciones en vísperas de la última y trágica gran batalla librada por la clase obrera austríaca en las calles de Viena, como se trasluce en su escrito de finales de 1933, «Links-Sozialismus, Notwendige Betrachtungen über Reformismus und revolutionären Sozialismus», en AA. VV., *Austromarxismus*, pp. 206 y ss. Véase también, para una conclusión análoga, Marramao, *Austromarxismo e socialismo di sinistra fra due guerre*, pp. 102 y ss.

principales animadores. Gozó de una considerable estima intelectual entre sus oponentes, que iban de Carnap a Popper, de Weber a Hayek y con los que polemizaba sobre un vasto campo de asuntos epistemológicos, de teoría social o de política. El compromiso socialista de Neurath tenía el estigma esplendoroso y dramático de aquel período de entreguerras, y trascurrió desde la participación en la república espartaquista bávara al padecimiento y meditación de la derrota, sin que en ningún momento desfalleciera su fe en el ideario socialista. Su marxismo se nutría de los incentivos de quien ha forjado su biografía intelectual en el singular microclima de la «gran Viena». De ahí que pueda afirmarse que Otto Neurath es un austromarxista evolucionado, que simplemente radicaliza las energías y las fracturas de dicha versión del marxismo. Y puesto que convivió en un ambiente intelectual sin complejos, el del empirismo lógico, dejó claro su rechazo del hegelianismo, del materialismo dialéctico como sistema de filosofía global, y también su aversión a las consecuencias políticas totalitarias del leninismo. Es el suyo un marxismo metodológico, que recuerda la pretensión de Max Adler de hacer del marxismo una «ciencia abierta» [18]. Pero Neurath no quiere eludir con formulaciones ambiguas lo que para él es un principio normativo claro: si el marxismo se postula como ciencia, debe serlo como sociología empírica, y no arrogándose un estatuto singular, ya que esto carece de fundamento racional [19].

Frente al justificacionismo de corte fundamentalista

---

[18] Para una aproximación a la influencia del austromarxismo en Neurath, véase Nemeth, *Otto Neurath und der Wiener Kreis*, Frankfurt-Nueva York, 1981, pp. 55-60; Bottomore, «Introduction», en Bottomore-Goode (eds.), *Austromarxism*, pp. 1-44; Zolo, *Scienza e politica in Otto Neurath*, pp. 119 y 141-142.

[19] O. Neurath, «Soziologie im Physikalismus», *Erkenntnis*, 2, 1931, pp. 414-425.

de la ortodoxia del círculo de Viena, y puesto que la actividad científica es praxis social, Neurath defiende una concepción de la ciencia histórico-sociológica, pragmatista, que termina teniendo mucho de convencionalismo epistemológico (*Fundamentos de las ciencias sociales*, p. 44). Tanto científicos de la naturaleza como de la sociedad, razona Neurath, deben reconocer también el peso sobre su trabajo y sobre los resultados del mismo de la experiencia histórica, de la evolución de la cultura, del ambiente y de la interacción social. No pueden eludir los propios presupuestos ideológicos y axiológicos en el desarrollo de las distintas clases de conocimiento empírico y en la determinación de sus objetivos; tienen que renunciar a la «extraterritorialidad y a la atemporalidad» (O.C., p. 151). El marxismo, por su parte, se constituye en esa investigación histórico-sociológica del conocimiento, que es práctica autorreflexiva del mismo y también fruto de la intersubjetividad, que deviene conciencia de la gramática y del sentido del lenguaje científico para evitar que la relación de la ciencia con la sociedad sea esquizofrénica y manipulativa. El marxismo, por último, si bien es sociología empírica, se sabe determinado por el punto de vista de clase y, por tanto, reconoce su condición de *thinkful wishing* (Zolo, 149).

Neurath no renuncia del todo a aquella pretensión del marxismo lukacsiano de ser conocimiento de la «totalidad». Pero la misma ha sido empíricamente reconvertida e inserta en aquel programa de «unificación de la ciencia» que por especial iniciativa suya se encontraba en el proyecto fundacional del Círculo de Viena. La ilusión de la ciencia como conocimiento de lo universal, que va de Galileo a Einstein, ha dado paso a una concepción de la ciencia como conocimiento de la complejidad. La colaboración interdisciplinar de los científicos y el uso no especulativo de las metáforas y analogías filosóficas terminan proyectando un conocimiento de la totalidad de

lo real, que no es iluminación general, pero que se hace cargo del polo de la profundidad a través de una red conceptual y una trama de hipótesis fundadas en criterios principalmente pragmáticos y de naturaleza histórica y sociológica. De este modo se conectan las diversas dimensiones de la realidad y se termina creando instrumentos eficaces de previsión y manipulación del entorno que pueden ser empleados para reducir los riesgos y las incertidumbres. Cumpliendo este programa el marxismo deviene una suerte de «sociología de la sociología» (*Fundamentos de las ciencias sociales*, pp. 34 y 137).

Es verdad que Neurath no desespera del puesto de la razón en la ética en general, ni en el marxismo en particular. Pero transita por una *bounded rationality*, que no se deja enredar por la especulación o el providencialismo hegelianos, ni cae en la trampa de la falacia naturalista. La información sociológica logra, a partir de la comprensión de la complejidad de los fenómenos empíricos, entresacar elementos de cierta invariancia, que cumplen una función predictiva y de ayuda a la programación social. Ello hace que los procesos de decisión sean lo menos irracional, lo más informado y lo más libre posible (O.C., pp. 142-143). Por otro lado, el que se interioricen en la teoría el punto de vista moral y las preferencias políticas del investigador, no abre la posibilidad de que pueda justificarse racionalmente lo ético-normativo. Para Neurath la escisión entre lo informativo-predictivo y lo subjetivo-prescriptivo es radical. De ahí que su adhesión al socialismo sea una opción político-moral sin fundamentos, *path of life*, desde la cual se pide al trabajo científico e intelectual que oriente sus esfuerzos a mejorar los niveles de vida y a garantizar la satisfacción de las necesidades básicas de todos los individuos (Zolo, pp. 32 y 132).

La viabilidad del ideario socialista no depende de una metafísica de la historia, sino de una ingeniería social

orientada a una socialización integral, que concilie tanto las exigencias de una planificación eficiente como las de una democracia generalizada, dado que toda iniciativa socializable debe ser fruto de la cooperación voluntaria de los individuos y respetuosa con los fueros de la libertad política y el pluralismo[20]. Neurath, que polemizó con Hayek sobre la compatibilidad de libertad y socialización, avanzó, no obstante, bien poco a la hora de concretar el desarrollo institucional y programático de su proyecto político, que él, al igual que Popper, había definido como ingeniería social con la intención de ser la réplica socialista a la «liberal» ingeniería fragmentaria de aquél.

Cuando a principios de la década de los veinte y tras la guerra, el movimiento obrero se escindió en comunistas y socialdemócratas, el partido socialdemócrata austríaco con Otto Bauer (1881-1938) a la cabeza ensayó un camino intermedio, creando incluso una organización conocida por la «Internacional Segunda y Media». A los dos años de vida se frustró este intento[21]. Pero si su éxito organizativo fue efímero, la significación político-intelectual del austromarxismo en el período de entreguerras bien puede considerarse un supremo esfuerzo por conciliar las distintas almas de la tradición política del marxismo. Con independencia de su fortuna ulterior, lo cierto es que el austromarxismo ensayó un verdadero tercer camino entre «la democracia sin calidad» de la socialdemocracia de la República de Weimar y el modelo

[20] Neurath, «International Planning for Freedon», en *Empiricism and Sociology*, Dordrecht-Boston, Reidel, 1973, pp. 423-427. Neurath realiza una crítica ético-política del liberalismo económico y del «aditivismo» de la ética utilitarista, propugnando una «economía moral» que al interiorizar *in-puts* morales y provocar intervenciones de corte redistributivo se transforme en una ciencia empírica del bienestar de la mayoría (Zolo, pp. 154-157).

[21] H. Steiner, «Die Internationale Arbeitsgemeinschaft Sozialistischer Partei», en *Annali*, 1983/1984, Milán, Fertrinelli, 1985, pp. 45-64.

leninista. El interés de sus iniciativas y la penetración analítica de las mismas son la consecuencia de un talante intelectual y de un punto de vista metodológico más arriba reseñados.

La idea de Kelsen sobre el Estado como «medio de técnica social» resultó una sugerencia interesante para que la socialdemocracia centroeuropea levantara una teoría del Estado como sujeto de la transformación social. Es la acción consciente del movimiento obrero la que puede liberar al Estado de su sometimiento al interés de clase capitalista y restituirle, en conformidad con su propio estatuto de universalidad, su condición de instrumento capaz de llevar adelante por medio de la democracia representativa procesos de socialización e igualación en los distintos ámbitos de la sociedad. También, y puesto que los presupuestos del socialismo se encuentran en ciernes en las formas de racionalidad inherentes al desarrollo del capitalismo maduro, el programa estratégico no podía ser la ruptura revolucionaria, sino la apropiación por la clase obrera de los avances más recientes producidos en el «capitalismo organizado». Dicho programa se resumía en indicaciones de origen kauskiano, como la parlamentarización de las iniciativas políticas y la promoción de alianzas entre proletarios y nuevas clases medias contra el poder monopolista del capital financiero[22].

Si la socialdemocracia lo había confiado todo a la capacidad emancipadora del Estado democrático, la estrategia comunista había enfatizado, a partir de la segun-

---

22 H. Kelsen, *Socialismo y Estado*, México, Siglo XXI, pp. 186-200 y 279-290; K. Kautsky, «La revolución proletaria y su programa», en AA. VV., *Debate sobre la huelga de masas*, México, Cuadernos de Pasado y presente, 1979; R. Hilferding, «Die Aufgaben der Sozialdemokratie in der Republik», en Marramao, *Lo político y las transformaciones*, pp. 154-156. Para un análisis general de las posiciones de la socialdemocracia en la época, véase Rusconi, *La crisis di Weimar*, pp. 177 y ss.

da mitad de los años veinte, «la primacía de lo económico», bien para constituirse en representante de la insubordinación social contra el Estado, bien para representar en la forma de una tosca versión del mecanicismo histórico la cobertura ideológica del Estado totalitario soviético y de su política internacional. En el caso de la Internacional Comunista, la teoría marxista del derrumbe del capitalismo constituyó a partir de 1928 el medio de propaganda ideológica de un importante giro estratégico. A partir de entonces, y al grito de «clase contra clase», comenzó el tercer período del Kominterm, caracterizado por la predicción de una crisis inmediata y definitiva que anunciaba el hundimiento del capitalismo mundial y anticipaba en la hora de la batalla final una correlación de fuerzas favorable a la clase obrera. De ahí que Stalin propugnase desde ese momento abandonar la táctica aliancista y realizar un ataque frontal de la clase obrera guiada por su vanguardia, los partidos comunistas, contra el fascismo y sus aliados socialdemócratas —«socialfascistas» en la jerga estalinista. Una incomprensión tan absoluta de las transformaciones sociopolíticas de la época y una versión tan apocalíptica de la ideología marxista despacharon expeditivamente la analítica de las instituciones, dictaminando que Estado de policía y Estado parlamentario eran equivalentes y que el ascenso al poder del nazismo supondría la ocasión para la clarificación resolutiva de la lucha de clases (Cole, *Historia del pensamiento socialista*, t. VII, pp. 15-41).

El austromarxismo iba a tomar distancias frente a unos y otros. En el «derrumbismo» comunista veía aquél un espejismo doctrinario que evidenciaba incapacidad para encontrar una explicación endógena de la crisis capitalista y para valorar el alcance de la implicación cada vez mayor del Estado en la reorganización social de la producción. Por otra parte, percibía el austromarxismo cierta dosis de ingenuidad en la prognosis socialde-

mócrata del desenvolvimiento del capitalismo organizado y una confianza excesiva en las posibilidades de su reformismo y en la transformación progresista de la República de Weimar. La socialdemocracia parecía ignorar la debilidad de aquella república y, sobre todo, la fragilidad del compromiso político institucional que la sustentaba, el cual no lograba neutralizar o absorber en la forma democrático-parlamentaria la conflictividad de intereses y las disfunciones que desataba la reorganización del capitalismo. A juicio del austromarxismo, ni Hilferding ni la mayoría socialdemócrata advertían que la salida que estaba buscando el grupo dominante de la industria alemana era un capitalismo autoritario a través de un Estado fuerte, como medio más idóneo para superar la fractura entre racionalización industrial y ordenamiento político. Lo que estaba desapareciendo no era el capitalismo, sino sólo su fase liberal, que estaba siendo sustituida por una regimentación autoritaria de la economía. La ilusión de una integración totalmente parlamentaria de la dinámica social o, por el contrario, la confianza en un camino de ruptura y politización cuasibélica entre proletariado y burguesía condujeron, en aquel momento, a una fatal minusvaloración del peligro nacional socialista (O.C., pp. 207 y 236-237).

La República de Weimar había nacido de una paz considerada humillante y en un clima antiliberal. Tenía enfrente a nacionalistas, pero también a aquellos izquierdistas cuya revolución acababa de ser aplastada. Contra el arraigo de sus valores y de su arquitectura constitucional actuaban, desde un principio, la inercia de un Estado básicamente dual que provenía del II Reich, la tendencia a una positivación radical del derecho, el ascenso del corporativismo y la crisis del parlamentarismo. En fin, todo parecía evocar el «crepúsculo de la soberanía», y todo conducía de hecho a debilitar los sistemas representativos erigidos sobre sociedades fuertemente antagóni-

cas. Entonces, y puesto que el parlamento era incapaz de representar intereses generales, o se vaciaban de contenido las instituciones del Estado, o se trasladaba al interior del mismo la conflictividad social. Lo que terminó ocurriendo con el declinar del parlamentarismo fue la gestación de un Estado poderoso e intervencionista, basado en el presidencialismo y el decisionismo —el presidente de la República era el verdadero «señor de la constitución»—, antesala institucional del «asalto democrático al poder» por el nazismo[23].

El Congreso de Linz de 1926 fue el momento en el que la socialdemocracia austríaca consagró una nueva orientación que daba al traste con las expectativas puestas por el Partido Socialista Alemán en la República de Weimar. El Estado no era, a juicio del austromarxismo, un factor de racionalización e integración social, sino un campo invadido por los antagonismos de clase, los cuales respondían a una lógica de actuación y a unos intereses extraconstitucionales. Legalidad del Estado y dinamismo social funcionaban separadamente. A lo sumo, aquel Estado podía expresar el «paralelogramo de fuerzas» de los enfrentamientos reales que se estaban produciendo más allá de las fronteras convencionales del mismo, pero en ningún caso en él residía la capacidad de resolución de aquellos conflictos. La consagración de ese divorcio entre dimensión política y dimensión social ponía en entredicho el valor de la democracia formal o política. Mientras la sociedad esté lacerada por contrastes de intereses, la democracia política no es más que una forma histórica del ejercicio de la dictadura socioeconómica de la clase capitalista[24]. Lo mismo el marxismo que

---

[23] Estévez Araujo, *La crisis del Estado de Derecho liberal*, pp. 48 y 254-255; Maier, *Recasting burgeois liberal*.

[24] Que democracia y dictadura no son incompatibles es una creencia generalizada en la época que va del austromarxismo a Karl Schmitt, pasando por buena parte de los representantes entonces más relevantes

la «sociología burguesa» coincidían entonces en subrayar la crisis de la democracia formal y el régimen parlamentario. Pero a medida que las instituciones representativas iban agotando su legitimidad, una delegación de poder, más o menos consentida, iba autonomizando y reforzando las estructuras autoritarias del Estado a la vez que minaba los espacios de consenso inherentes a una república constitucional. Al eliminar instituciones y prácticas que los regímenes democráticos reservaban al pluralismo político y a la protección de los derechos y libertades individuales, el fascismo y el nacionalsocialismo no sólo no redujeron la conflictividad política y social, sino que la agudizaron en la versión más cruenta de la civilización moderna.

El programa del austromarxismo se resumía en una combinación de democracia política y democracia social. Mientras la primera organiza el Estado representativo y su difusión institucional en razón de la condición de ciudadanos de los individuos, la segunda está constituida por una red de organizaciones sindicales y de consumo, por las organizaciones profesionales de empleados y técnicos y por las cooperativas campesinas, organizando a los trabajadores de acuerdo con su situación y función en el proceso productivo. Max Adler también había vuelto a sugerir la idea de los consejos obreros como institutos de control directo del proceso económico por los trabajadores y como alternativa al socialismo despótico y a la inevitable tendencia de la democracia formal a la autonomización de los aparatos políticos respecto del dinamismo social. Si la socialdemocracia concretaba la aspiración del socialismo en la realización de la democracia en el Estado parlamentario, el austromarxismo des-

de las ciencias sociales y económicas. Para los textos del Congreso de Linz, donde se expresa el núcleo del programa del austromarxismo, véase la antología de AA. VV., *Austromarxismus*, pp. 378-402.

plazó el centro de gravedad del Estado a la sociedad, cuya autonomía reivindicaba, vinculando la realización del socialismo a la ampliación de la democracia al mundo de las relaciones sociales y económicas[25]. El vaciamiento de las sedes representativas del Estado de derecho así como la insistencia en la primacía de lo social contribuyeron a que las organizaciones de izquierda austríacas buscaran reforzar la autonomía de la clase obrera, replegándose en lo social hasta el límite de la autodefensa armada. Esto último constituyó, por otra parte, un pretexto único para desatar la reacción violenta y ofensiva de la derecha autoritaria, que en marzo de 1933 disolvió el parlamento desmantelando a continuación y en el plazo de un año todos los instrumentos de «contrapoder obrero» (Marramao, *Lo político y las transformaciones*, p. 189).

El austromarxismo se aferró al compromiso secular del marxismo con el sector obrero industrial y confió en una correspondencia histórica entre proceso de concentración capitalista y tendencia a la socialización política de la clase obrera. Pensaba el austromarxismo, al igual que toda la tradición marxista, que el complejo problema de la estructuración de clases y la nueva estratificación social vendrían a converger en una situación que, de una u otra forma, representaría la contraposición entre burguesía y proletariado y una más que presumible unificación política de la clase obrera, ignorando, por tanto, la integración de amplios sectores populares en la lógica capitalista así como el papel tan trascendental que las clases medias estaban jugando en el desarrollo de los acontecimientos. Frente a una cada vez mayor implicación del Estado en el proceso productivo y frente a los

---

[25] Adler, M., *La concepción del Estado en el marxismo*, pp. 228-245; también del mismo autor, *Democracia política y democracia social* y *Consejos obreros y revolución*.

fenómenos de difusión del poder, diversificación de intereses y afianzamiento de los corporativismos, expresiones de un pluralismo fuertemente conflictivo, no cabía sostener por toda teoría del Estado la creencia de que éste es simplemente la expresión institucional del «paralelogramo de fuerzas sociales», ni refugiarse en un programa que se resume en la ideología de la participación y en la expansión progresiva de la democracia política a la democracia social. En todo caso, participacionismo como proyecto de socialización de la política y los mecanismos reales de decisión y racionalización relevantes iban por caminos distintos. Lo que aquella época puso en evidencia fue que los recursos con ascendencia práctica y con capacidad de prender socialmente se encaminaron, bien por la vía del decisionismo autoritario, bien, como en este caso, por la vía de la estimulación del mito de la socialización de la política. Parece claro, pues, que en el período que va desde el final de la Primera Guerra Mundial hasta la consolidación del nazismo la filosofía política no logró centrar adecuadamente la reflexión sobre la democracia; y es que en el fondo ésta no era su razón moral básica.

El austromarxismo intentó conciliar la fidelidad a las creencias marxistas y a las exigencias del conocimiento, recomponer una estrategia leal a unos objetivos políticos inalterables y abierta a unas circunstancias históricas singularmente cambiantes. El resultado de esta tensión fue, a pesar de lo sugestivo del intento, una síntesis imposible, una ambigüedad constante entre dogmatismo y criticismo, entre teoría de la evolución armónica del capitalismo y teoría del derrumbe, entre dictadura y democracia, entre Estado y sociedad, entre reforma y revolución. La consideración de la política como función de la economía y la ausencia de liberalismo han sido constantes de la teoría política en la tradición marxista desde Marx a la Escuela de Frankfurt, dejando también

su impronta en el austromarxismo. Puesto que lo político es emanación de lo económico, las claves de interpretación de la política residen en la teoría crítica de la economía. La verdadera ciencia del poder no es la politología sino la economía. Tales creencias, de inspiración marxiana, han conducido a entender la política como violencia concentrada, expresión institucional, a lo sumo, de una concreta relación de fuerzas sociales y representación del dominio de clases. La absolutización de esta perspectiva ha insensibilizado al marxismo ante los problemas clásicos de la teoría política. Convencido de que la esperada revolución social realizará por sí sola la emancipación del hombre, el marxismo no ha sabido apreciar lo que la revolución política burguesa supuso no sólo para el proletariado sino para cuantos han combatido por la libertad y la igualdad.

A la crisis del régimen liberal parlamentario se le contrapuso, entonces, la esperanza marxiana de emancipación, centrada en la abolición de la propiedad privada y el mercado y en la sustitución del Estado por la «administración de las cosas». La primacía de lo colectivo como educador de la comunidad y entidad moral superior a los individuos ha fragilizado en toda la tradición marxista la concepción de la libertad, de la autonomía personal, de los derechos inalienables de los individuos, fuente de legitimación además de las decisiones colectivas. La teorización de la subalternidad de la política respecto a la economía idealizó a una «verdadera» soberanía asentada sobre el «suelo firme» de lo productivo, la primacía de la ciudadanía social, de los «consejos obreros» frente al parlamento y de la libertad real frente a la libertad formal. La negación de autonomía al ámbito de lo político y la amputación de la matriz liberal son, en buena medida, los causantes de la inexistencia de una propia teoría política en el marxismo, de la descalificación del reformismo en el seno de esa tradición y del

imposible éxito de intentos como los del austromarxismo, el cual se había esforzado por encontrar una vía intermedia entre leninismo y socialdemocracia que, superando el autoritarismo, preservara, sin concesiones, la pasión igualitaria.

5. Resistencia y lucidez en Gramsci

No supo el marxismo teórico, ni el pensamiento de izquierdas en general, remontar coherentemente las consecuencias del desbordamiento del régimen liberal y el ascenso del fascismo. Sólo Gramsci, una vez reconocido el fracaso de la revolución en Europa y la esterilidad del seguidismo político de las directrices de la Internacional comunista, impulsó una analítica propia de la sociedad y el Estado en Occidente, a la vez que sopesó las perspectivas, desde luego a largo plazo, de realización del socialismo. Gramsci intentó una recomposición teórica y estratégica del marxismo a partir de las nuevas condiciones económicas, sociales y políticas. Pero, a pesar de la agudeza de muchas de sus proposiciones, no pudo vencer las insuficiencias y ambigüedades que habían marcado aquella tradición de pensamiento, ni sus intuiciones más prometedoras fueron desarrolladas creativamente por sus continuadores.

Gramsci entendió, en primer lugar, que no era posible transplantar la experiencia soviética a Occidente. Ya en su etapa de dirigente político en activo había percibido con claridad que la situación en Europa presentaba una complejidad que los dirigentes de la Internacional Comunista no habían captado. Llegaba a este convencimiento después de comprender que el capitalismo no sólo no se había acabado, sino que había alcanzado una fase más evolucionada y compleja[26]. A partir de ahí

---

[26] A. Gramsci, *La costruzione del partido comunista* (1923-1926), Turín, Einaudi, 1974, pp. 121-123.

desarrolló sucesivas reflexiones sobre las causas del fracaso de los movimientos revolucionarios que se sucedieron en la Europa de entreguerras, sobre la crisis de la sociedad italiana y el ascenso del fascismo, sobre la función histórica de los intelectuales y sobre la nueva situación del proletariado industrial y su relación con otras clases sociales. Todo ello, pensaba Gramsci, exigía adecuar y modificar el horizonte estratégico y, a la postre, quebrar el uniformismo de la cultura marxista oficial de la época.

En la concepción de Gramsci, el concepto de sociedad civil actuaba como eje de explicación de las contraposiciones entre el mundo oriental (Rusia) y el occidental. En el primero, la sociedad civil era débil, mientras que en el segundo existía una bien consolidada sociedad civil, formada por un complejo de instituciones y representaciones de carácter ideológico que funcionaban al margen de las formas coercitivas del Estado. «En Oriente —comentaba Gramsci—, el Estado lo era todo, la sociedad civil era primitiva y gelatinosa; en Occidente entre el Estado y la sociedad civil había una relación compensada, y cuando el Estado parecía tambalearse se descubría de pronto una robusta estructura de sociedad civil. El Estado era solamente una simple trinchera avanzada, detrás de la cual había una robusta cadena de fortaleza y casamatas» (*Quaderni del carcere*, p. 866). Por eso, cuando en Oriente el Estado entra en crisis, es posible el enfrentamiento frontal y rápido —«guerra de movimiento»—, mientras que en Occidente un programa de transformación social y política pasa por la «guerra de posición» —una estrategia específica dirigida principalmente a la ocupación progresiva y gradual de la sociedad civil—, por la realización del principio de la hegemonía y no de la dictadura, por la promoción de un proyecto alternativo, «una nueva civilización», que logre ser interiorizado voluntaria y conscientemente, pero

nunca impuesto por la coerción (O.C., pp. 1.613-1.616).

Las creencias económicas al uso en el marxismo eran, a juicio de Gramsci, obsoletas a la hora de explicar el desarrollo y reorganización del capitalismo. Se propuso, pues, en los *Cuadernos de la cárcel* explicar desde esta perspectiva fenómenos de tanto calado y trascendencia como el de la pujanza del capitalismo americano o el del fascismo. Para ello recurrió a la categoría de «revolución pasiva» que actuaba como imagen invertida de la de revolución social. Por «revolución pasiva» entendía Gramsci un proceso de racionalización y modernización del Estado y la sociedad, realizado desde arriba, que valiéndose de la dialéctica conservación-innovación, restauración-revolución, diluía su antítesis real o ideal, bien por el procedimiento de protagonizar ciertas reformas propugnadas por aquélla, o bien asimilando elementos y sujetos de su opuesto social e histórico (transformismo) (O.C., pp. 962-964 y 1.766-1.767). Es una reacción ante el vértigo que produce una posible desaparición de los viejos regímenes y el «subversivismo esporádico e inorgánico de las masas populares». Como guerra de posición de las clases dominantes, la «revolución pasiva» funcionó históricamente en *Il Risorgimento* italiano y, a juicio de Gramsci, también explicaba adecuadamente la renovación del capitalismo americano y el fenómeno del fascismo [27].

Gramsci tenía muy presente la nueva composición orgánica del capitalismo, que estaba produciendo un desarrollo muy singular de las fuerzas productivas y que estaba empujando a las clases dominantes a renovar las formas y contenidos del ejercicio de la hegemonía. Su análisis arrancaba de las transformaciones que se estaban

[27] *Quaderni del carcere,* p. 1.325. F. De Felice, «Rivoluzione passiva, fascismo, americanismo in Gramsci», en AA. VV., *Politica e storia in Gramsci,* vol. I, Roma, Editori Riuniti, 1977, pp. 161-220.

produciendo en las grandes fábricas en nombre de una organización más racional del trabajo. Tales cambios no sólo expresaban nuevas formas de relación entre trabajo y capital, sino que eran un síntoma claro del refuerzo de la hegemonía capitalista, que lograba así consolidar una ascendencia creciente en la clase obrera de las representaciones y valores que el capitalismo reproduce. En uno de sus últimos *Cuadernos de la cárcel*, escrito en 1934, titulado «Americanismo y fordismo», desarrollaba Gramsci un conjunto de consideraciones sobre la ideología productivista, la aplicación de la tecnología al desarrollo industrial y la significación de este proyecto de racionalización de la vida social. En concreto, hacía un conjunto de consideraciones sobre el significado de la aplicación de las teorías de Taylor orientadas a conseguir «una organización científica del trabajo»[28]. Gramsci había mostrado interés por esta cuestión a principios de la década de los veinte, justamente cuando propugnaba los consejos de fábrica como forma básica de la organización social (*L'ordine Nuovo*, p. 95). ¿Era posible, se preguntaban entonces, los promotores de aquella alternativa, aplicar a la organización de los consejos algunos de los principios expuestos por Taylor?

[28] La filosofía productivista que Taylor desarrolló en su obra *The principles of the scientific management* (1911), se puede resumir en lo siguiente: *a)* necesaria separación entre *managers* y obreros en el proceso productivo, de tal manera que los *managers*, que realizan una fusión directiva, tengan una visión global y coherente del proceso productivo, mientras que el obrero sólo esté informado y motivado para su tarea sectorial; *b)* programación minuciosa del trabajo de cada productor; *c)* que la motivación fundamental de cada individuo sea de naturaleza económica, de tal forma que los incentivos para alcanzar altas cotas de productividad se circunscriban a subidas salariales individualizadas; *d)* considerar la organización de sindicatos de clase y con reivindicaciones de carácter global como una interferencia peligrosa (M. Salvadori, *Gramsci e il problema storico della democrazia*, Turín, Einaudi, 1977, pp. 155-157; A. Salsamo, «Gli ingegneri e il socialismo. Taylorismo e planismo di fronte alla grande crisi», en *Annali* (1983-1984), Milán, Feltrinelli, 1985, pp. 1.181-1.216).

La moral de la productividad había constituido también una consigna ética de Lenin que luego se reprodujo en el seno de la III Internacional. Pero la reflexión de Gramsci tenía otro alcance, ya que él defendía la necesidad de apropiarse de ese espíritu de organización racional del trabajo, sustrayêndolo de su instrumentación capitalista, y asumir el núcleo «científico» de aquél repudiando su realización concreta en forma de «revolución pasiva» del capitalismo. Lo que él denominaba «americanismo y fordismo» surgió como exigencia de hallar una nueva forma de acumulación y redistribución del capital financiero en base a la producción industrial. Su pretensión era la optimización técnica de la producción, pero para ello se requería adecuar la clase obrera a los objetivos de producción previstos, combinando en esa tarea el estímulo individual y la coacción, la dispersión de toda resistencia colectiva y la persuasión personal. Y puesto que esta forma de hegemonía arrancaba de la misma base productiva, es decir, de la organización del trabajo en la fábrica, pretendiendo además suprimir intermediarios parásitos y profesionales improductivos de la política y de la ideología, fue vista por Gramsci como la versión «negra» de lo que el proyecto consejista había propugnado (*Quaderni del carcere*, pp. 2.140-2.146). Criticaba por esa razón el taylorismo en tanto que respuesta capitalista al desarrollo de las fuerzas productivas, que pretendía fraccionar el espíritu de clase de los trabajadores atomizándolos y reduciéndolos a simples máquinas. La respuesta de Gramsci a la vinculación entre productivismo capitalista y tecnología consistía en promover una alianza alternativa de obreros y técnicos cualificados de la industria y en crear instrumentos de poder obrero que incorporasen el desarrollo tecnológico y la organización racional del trabajo, si bien de un modo congruente con los intereses globales del proletariado tanto en la fase de la lucha de clases contra el poder capitalista como des-

pués en la construcción de la sociedad socialista (O.C., pp. 2.165 y 2.173-2.179).

Gramsci abordaba estos asuntos sin perder de vista el corporativismo fascista, que, justamente, intentaba promover un «orden productivo» basado en unidades de producción organizadas de un modo análogo al propuesto por el taylorismo. El objetivo del fascismo era consolidar un capitalismo estable y regimentado gracias a la intervención del Estado en la economía. Para Gramsci se trataba de otra modalidad de «revolución pasiva». Era, pues, una solución que se presentaba a sí misma, por un lado, como instancia intermedia entre liberalismo y socialismo y, por otro, como una alianza entre «capitanes de la industria y ahorradores pequeños burgueses» (O.C., p. 2.155). La conclusión del prisionero más temido por Mussolini era, como evidencian abundantes pasos de los *Cuadernos de la cárcel,* que tras el fracaso de los intentos revolucionarios se estaba produciendo en Europa, a la vez, una reacción política autoritaria y una modernización por la vía de la asimilación progresiva del «americanismo», mediadas curiosamente por una influencia difusa de los desarrollos ambivalentes de la planificación soviética (O.C., pp. 1.089 y 1.228).

Así las cosas, el programa de emancipación socialista en Occidente no debería centrarse principalmente en una «guerra de maniobra» o en el forcejeo por asegurarse la conquista del Estado, sino más bien en una lucha por fundar una hegemonía alternativa. Esta se puede lograr por el afianzamiento de una dirección ideológica y cultural alternativa, por la promoción de «una concepción general de la vida» que ofrezca a los que se adhieren a ella una dignidad intelectual, que les dé un principio de distinción y un elemento de lucha contra las viejas ideologías dominantes. En resumidas cuentas, una nueva hegemonía se consolida si eleva a las grandes masas de la población a un determinado nivel cultural y moral, si

crea un consenso voluntario, fomentando la participación y avanzando en la perspectiva del autogobierno (O.C., p. 2.010; *Lettere del carcere*, p. 616). Por el contrario, la acentuación de los aspectos coercitivos, como recurso estratégico o medio de consolidación de una dirección política, es señal de descomposición. Desde las más tempranas iniciativas teóricas y políticas se puede observar en Gramsci cierta inclinación moral en favor del principio de autogobierno, cosa a destacar teniendo en cuenta que toda su actividad política y teórica se realiza en un ambiente de estimulación del vanguardismo (*Scritti Giovanili*, pp. 23-25 y 145-147). Según su razonamiento sólo es posible evitar una desviación despótica de un proceso revolucionario si los sujetos destinatarios de dicho cambio hacen suyos racionalmente los objetivos y medios que dan sentido al mismo. La falta de conciencia —la desinformación— y de aceptación voluntaria convierte a los grupos interesados en el proyecto emancipatorio en puros instrumentos de los intereses de otra clase o de una minoría privilegiada que se impone autoritariamente a la propia clase. Por eso el interés de Gramsci por los «consejos de fábrica» hay que entenderlo como una manifestación de esa sensibilidad favorable al democratismo radical a la hora de pensar un modelo de organización política de la interacción social.

Se ha dicho, y con razón, que la categoría de hegemonía es noción central del corpus gramsciano. Pero uno de los aspectos más singulares del contenido de la misma es que ésta no va vinculada a la idea de dominio, sino a la de dirección político-cultural, significando que su objetivo es promover un progreso intelectual de masas que permita a éstas pensar como individuos racionales y actuar con voluntad autotélica. Para crear esta nueva civilización la propuesta gramsciana aboga por una progresiva socialización de la cultura como iniciativa estratégica, que se resume en esa formulación tan suya de

acabar con la división entre intelectuales y masas, dirigentes y dirigidos, funcionarios de la teoría y receptores pasivos de la misma (*Quaderni del carcere*, pp. 1.384-1.385). La unión que propugna entre teoría y nueva hegemonía tiende al trasvase progresivo de la labor recreadora de teorías, hasta ahora patrimonio de los funcionarios de la cultura, al conjunto de la sociedad, de tal suerte que la mayoría de los hombres de asimiladores de teorías pasen a ser creadores autónomos de la misma, en la inteligencia de que la superación de este dualismo sólo será posible en el contexto de la desaparición de la división clasista del trabajo. Entre las razones que explican el interés de Gramsci por definir el concepto de hegemonía de esta manera podemos destacar las siguientes: en primer lugar, la trascendencia que, a su juicio, tiene para la consolidación de un proyecto político el sistema de ideas y creencias a través de las que los hombres se representan coherentemente su mundo y se mueven a actuar en él; en segundo lugar, su concepción del socialismo que se identifica con autogobierno consciente; y finalmente, las condiciones de la revolución en Occidente, que convierten en tarea primordial la disgregación del bloque ideológico dominante y la promoción de una nueva alternativa ideológico-cultural[29].

La particular interpretación del concepto de sociedad civil y de la hegemonía va a desembocar en una singular teoría del Estado en Gramsci que se aleja, en cierta medida, de los prejuicios más comunes en la tradición marxista. El punto de partida de la reflexión de Gramsci sobre el Estado es el reconocimiento de la crisis del régimen liberal, alertando de los intentos de las clases dominantes europeas por comprimir violentamente la sociedad civil dentro del Estado. La forma del sectaris-

[29] R. Vargas-Machuca, «Política y cultura en la interpretación gramsciana de la hegemonía», en *Sistema*, 54-44, 1983, pp. 73-91.

mo hoy, dice Gramsci, es el corporativismo fascista, empeñado en encapsular dentro del Estado todo el pluralismo conflictual de una sociedad moderna, anulando los institutos de consenso y los espacios de transacción en los que el régimen liberal ejercía sus políticas de compromiso, promovía el transformismo y consolidaba la hegemonía capitalista (*Quaderni del carcere*, pp. 1.622 y 1.963). El Estado se constituye, en la interpretación de Gramsci, mediante dos momentos: el de la sociedad política —representa el «dominio directo» y se expresa en el aparato de coerción estatal asegurando legalmente la disciplina (O.C., p. 1.519)— y el de la hegemonía político-cultural —contenido ético del Estado a través del cual éste despliega su actividad educativa y moral (O.C., 1.302). Así pues, el Estado es «hegemonía reforzada por la coerción»[30]. Cuando Gramsci habla de la sociedad civil como parte del Estado, está promoviendo una concepción del Estado como realidad difusa, y que le vale para una analítica histórica de las relaciones entre sociedad burguesa y Estado, para una crítica del principio liberal de la total separación entre lo civil y lo político y para indicar, al menos, la orientación de un programa alternativo tanto frente al marxismo vulgar como frente a la canónica liberal.

Consideraba Gramsci que el problema de las relaciones entre Estado y sociedad civil está en el origen del mundo moderno y lo intenta resolver acudiendo, en la

[30] *Quaderni del carcere*, p. 764. Atendiendo a la profusión de textos de Gramsci sobre este asunto, es difícil sustraerse a la impresión de que en Gramsci pervive un uso ambivalente del concepto de Estado. Hay casos en los que Estado y sociedad política se identifican excluyendo la sociedad civil, mientras que en otras ocasiones la sociedad civil está significando una dimensión propiamente estatal. Lo que ocurre es que en este caso, como en tantos otros momentos de la reflexión de Gramsci, se produce un cruce de fuentes de inspiración bien diversa: por un lado, la influencia de Croce y su teoría ética del Estado y, por otro, el peso que inevitablemente ejerce sobre él la tradicional concepción marxista, para la cual el Estado es sólo la sombra de otra cosa.

senda de Rousseau, Marx y buena parte de la tradición republicana, al mito de la recuperación de la originaria unidad perdida entre lo natural y lo social, lo privado y lo público, lo individual y lo colectivo, lo moral y lo político. Ya los jacobinos franceses, recuerda, realizaron en la Revolución Francesa intentos por unificar, ciertamente de un modo autoritario, Estado y sociedad civil. Por su parte, el liberalismo clásico, en su recurrente propuesta de minimalización de las funciones del Estado, intentaba resolver el conflicto entre sociedad política y sociedad civil por el trámite de una encubierta privatización y sumisión de aquél en favor de los intereses de la clase burguesa como ejercicio de la hegemonía de ésta. Así, la burguesía convertía sus intereses en el interés «universal» del Estado. De ahí que lo que primordialmente se propuso la teoría del Estado en Gramsci fue dismitificar el prejuicio básico del liberalismo de la radical separación entre Estado y sociedad civil, ya que el Estado hunde sus raíces en la sociedad civil, que es donde habita la «trama privada» de aquél (*Quaderni del carcere*, p. 937).

La crítica de Gramsci al liberalismo se complementa también con la crítica a la degeneración de la «estatolatría». Esta ahoga el dinamismo de la sociedad civil, dando la absoluta supremacía a los elementos coercitivos y a la lógica del dominio de lo político como gobierno de funcionarios (O.C., p. 1.020). Un Estado, según su razonamiento, no puede en una sociedad plural y viva mantener la hegemonía por la coerción; más bien al contrario, aquél refuerza su hegemonía en la sociedad civil en tanto en cuanto en ella se generan los refuerzos de su legitimación; es decir, en la sociedad civil se producen los consensos sociales, se promueve la educación de masas y se forma una verdadera voluntad colectiva. Además, el fin de la plena realización del Estado es hacer inútiles todos los elementos coercitivos, aunque

para ello haya que atravesar una fase en la que el desarrollo de los elementos de la «libertad orgánica» —así es como Gramsci llama a la, a su juicio; auténtica libertad— tendrá que ser tutelado hasta lograr la sociedad «regulada», o el autogobierno de los ciudadanos (O.C., p. 764). La sociedad política —el «gobierno de funcionarios»— debe ir esponjándose poco a poco de vida estatal espontánea y promocionando la participación, la creación libre y una identificación progresiva entre Estado y sociedad civil (O.C., p. 1.020). Gramsci transformaba así la teoría instrumental del Estado en una concepción ampliada del mismo, dando a entender que el poder de aquél es un poder capilar y difuso que se extiende por las instituciones de la sociedad civil. No está presente, por tanto, en la perspectiva de Gramsci la aniquilación del Estado, sino una realización del mismo orientada a la revalorización de lo social[31].

Resultaría incompleta la exposición de la teoría política de Gramsci, si no se reseña, al menos, la presencia bien visible en sus trabajos, al igual que en todo el neomarxismo del período de entreguerras, de un paternalismo político de matiz iluminista, que en Gramsci se hace muy expresivo en su concepción del intelectual y el partido. El no concibe que sea históricamente posible progresar en la consecución de los fines establecidos en el ideario, sin que exista una élite de dirigentes, los intelectuales, que encaminen la teoría y la práctica de las masas hacia dichos fines (*Quaderni del carcere*, p. 1.386). La caracterización que hizo de ese intelectual, impulsor de la nueva hegemonía, termina por identificar a aquél con el partido político de la clase obrera, «escuela de vida» o «moderno príncipe» a tenor de la gama de metáforas gramscianas. La formación de una conciencia

---

[31] Ch. Buci Gluckmann, «Hegemonia e teoria dello stato in Gramsci», en Badaloni *et al.*, *Actualità in Gramsci*, Milán, El Sagiatore, 1977, pp. 158-164.

coherente y homogénea y de una voluntad colectiva son la misión del partido; dentro de él corresponde a los intelectuales profesionales la elaboración de la primera. El partido, en definitiva, constituye a los «intelectuales orgánicos» (O.C., pp. 1.522 y 1.560-1.561). La concepción del intelectual representa en Gramsci el reflejo idealizado de su teoría del partido. Al identificar intelectual y partido terminó engarzando la teoría del intelectual en el marco de una opción político-organizativa, el leninismo, a la que Gramsci nunca renunció y que difícilmente armoniza con otras prioridades decantadas a lo largo de su reflexión intelectual.

Estudiando los escritos y las circunstancias de la evolución personal de Gramsci, se concluye que muchas de sus indecisiones se deben a una ambigüedad de origen, tanto doctrinal como política, de la que no puede o no sabe salir. Su formación resultaba del cruce de dos tradiciones diferentes, marxismo e idealismo, que responden originariamente a prioridades bien distintas. Por otro lado, su conciencia política se ve tensionada por el dilema autogobierno-vanguardismo. Gramsci se ve empujado, de una parte, por un sentido crítico y radicalmente democrático, y de otra, por una fidelidad conscientemente aceptada al modelo leninista. Su ideal de reforma ideológica ha sido presentado, a veces, como un proceso de unificación cultural del género humano en torno a una concepción del mundo homogéna y total. Al ideal social de una sola clase de trabajadores corresponde el mito de una única concepción del mundo, representación ideal de las expectativas, intereses y voluntades de un cuerpo social unificado. Gramsci interiorizó un difícil dilema, presente en buena parte de la historia del movimiento obrero y de la cultura política de izquierdas en general, entre el ideal de una revolución social orientada al autogobierno y una inercia jacobina, despótica e iluminista, que empuja a oficiar una revolución para la

sociedad y que nos remite a la aporía entre tradición democrática y socialismo marxista.

A pesar de sus ambigüedades y oscilaciones, el marxismo de Gramsci, que se desarrolló en un universo de penuria intelectual y fervor dogmático, representó una voluntad regeneracionista que hace de sus reflexiones una fuente de indicaciones teórica y políticamente rentables. La reflexión de Gramsci, por otra parte, ha sido el último intento de recomposición del marxismo como pensamiento del movimiento obrero, un intento no consumado pero penetrante. A partir de él, la zanja que separó la práctica del movimiento obrero de sus declaraciones doctrinales se ha ido haciendo cada vez mayor. Ni la teoría contribuiría ya a esclarecer la práctica política del proletariado, ni la práctica de éste parecía tener mucho que ver con las pretensiones del ideario socialista de raíz marxista. A la postre, las insuficiencias terminaron por convertir la teoría en algo innecesario o, a lo sumo, en ritual dogmático. De ahí que la lúcida conciencia de Gramsci llegara a exclamar: «Cuando no se tiene la iniciativa de la lucha y la lucha misma, por tanto, termina por identificarse con una serie de derrotas, el determinismo mecánico se convierte en una fuerza formidable de resistencia moral, de cohesión, de perseverancia paciente y obstinada. "Estoy derrotado momentáneamente, pero la fuerza de las cosas a la larga trabaja en mi favor." La voluntad real se trasunta en un acto de fe, en una cierta racionalidad de la historia, en una prueba empírica y primitiva de finalismo apasionado, que aparece como sustituto de la predestinación, de la providencia, de la religión confesional» (*Quaderni del carcere*, p. 1.388).

BIBLIOGRAFIA

Contexto político-cultural del neomarxismo

Beetham, D., *Max Weber y la teoría política moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979. Gay, P., *La cultura de Weimar*, Barcelona, Argos Vergara, 1984. Maier, C. S., *Recasting Bourgeois Europe*, Princeton University Press, 1974. Racinaro, R., «Hans Kelsen y el debate sobre la teoría política del marxismo», en Kelsen, H., *Socialismo y Estado*, México, Siglo XXI, 1982, pp. 9-172. Rusconi, G. E., *La crisi di Weimar. Crisi di sistema e sconfitta operaia*, Turín, Einaudi, 1977.

Neomarxismo, socialismo e ideología del movimiento obrero en el período de entreguerras

AA. VV., *L'Internazionale Operaria e Socialista fra le due guerre*, Annali de la Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, 1983/84, Milán, Feltrinelli, 1985. Anderson, P., *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI, 1979. *Tras la huella del materialismo histórico*, Madrid, Siglo XXI, 1985. Cole, G. O. H., *Historia del pensamiento socialista*, vols. V y VII, México, Fondo de Cultura Económica, 1961, 1974. Jacoby, R., *Dialectic of Defeat: Contours of Western Marxism*, Cambridge University Press, 1981. Marramao, G., *Lo político y las transformaciones*, Crítica del capitalismo e ideología de la crisis entre los años veinte y treinta, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1982. Rusconi, G. E., *Teoría crítica de la sociedad*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1969. Salvadory, M., *Karl Kautsky and the Socialist Revolution*, Londres, Schocken Books, 1979. Teló, M., *La socialdemocracia europea nella crisis deggli anni treinta*, Milán, Franco Angeli, 1985.

Los consejos obreros y el debate sobre la organización del proletariado

Adler, M., *Consejos obreros y revolución* (1919), México, Grijalbo, 1970. Gramsci-Bordiga, *Debate sobre los consejos de fábrica* (1919-1920), Barcelona, Anagrama, 1975. Pannekoek, Korsch, Mattick, *Crítica del bolchevismo* (1934-1938), Barcelona, Anagrama, 1976. Pannekoek, A., *Los consejos obreros* (1941), Buenos Aires, Proyección, 1976. AA. VV., *Teoría e prassi dell'organizzazione consiliare. Da Weimar al New Deal*, Milán, Franco Angeli, 1976.

Lukács

Textos: «Etica y táctica» (1919), en Zapatero, V., *Socialismo y ética*, Madrid, Debate-Pluma, 1980, pp. 305-316. *Historia y conciencia de clase* (1923), México, Grijalbo, 1975. «Lenin: la coherencia de su pensamiento» (1924), en *Lukács sobre Lenin*, Barcelona, Grijalbo, 1974. *La crisis de la filosofía burguesa* (1947), Buenos Aires, La Pléyade, 1975. La «autocrítica» de 1967, en Holz, Abendroth, Kofler, *Conversaciones con Lukács*, Madrid, Alianza, 1969.

Estudios: Arato, A., y Breiner, P., *The young Lukács and the Origins of Western Marxism*, Londres, Pluto, 1979. Amodio, L., «Fra Lenin e Luxemburg. Comentario al periodo extremístico de Lukács, 1919-1921», en *Il Corpo*, II, 1967, pp. 361-431. Lowy, M., «Pur une sociologie des intellectuels revolutionnaires: l'evolution politique de Giörgy Lukács. 1909-1929», París, Press Universitaires de France, 1976.

Karl Korsch

Textos: *Marxismo y filosofía* (1923), México, Eva, 1971. *La concepción materialista de la historia y otros ensayos* (1929), Barcelona, Ariel, 1980. *Karl Marx* (1938), Barcelona, Ariel, 1975. *Sobre la teoría y la práctica de los marxistas*, Salamanca, Sígueme, 1979.

Estudios: Goode, P., *Karl Korsch*, Londres, Macmillan, 1979.

Austromarxismo

Textos: AA. VV., *Austromarxism*, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, 1970. Adler, M., *La concepción del Estado en el marxismo* (1922), México, Siglo XXI, 1982; *Democracia, marxismo y democracia social* (1926), México, Roca, 1975. Bauer, O., «Was ist Austro-Marxismus» (1927), en Bottomore, T., y Goode, P. (eds.), *Austromarxism*, Oxford University Press, 1978. Neurath, O., *Fundamentos de las ciencias sociales* (1944), Madrid, Taller ediciones, 1973.

Estudios: Leser, N., *Zwischen Reformismus und Bolschewismus. Der Austromarxismus als Theorie und Praxis*, Frankfurt, Europa Verlag, 1968. Marramao, G., *Austromarxismo e socialismo di sinistra fra le due guerre*, Milán, La Pietra, 1977. Zolo, D., *Scienza e politica in Otto Neurath*, Milán, Feltrinelli, 1986.

Gramsci

Textos: *Scritti Giovanili* (1914-1918), Turín, Einaudi, 1958. *L'ordine Nuovo* (1919-1920), Turín, Einaudi, 1975. *Quaderni del carcere*, 4 vols., Turín, Einaudi, 1975. *Lettere dal carcere*, Turín, Einaudi, 1975.

Estudios: AA. VV., *Gramsci e il marxismo contemporáneo*, Roma, Editori Riuniti, 1990, AA. VV., *Letture di Gramsci*, Roma, Editori Riuniti, 1987. Boggs, C., *The two Revolutions: Antonio Gramsci and the Dilemmas of Western Marxism*, Boston, South End, 1984. Fernández Buey, F., *Ensayos sobre Gramsci*, Barcelona, Materiales, 1978. Hoffman, J., *Gramscian Challenge. Coercion and Consent in Marxist Political Theory*, Nueva York, Basic Blackwell, 1984. Vargas-Machuca, R., *El poder moral de la razón. La filosofía de Gramsci*, Madrid, Tecnos, 1982.

Indice

3401576

Esta obra pretende ofrecer una visión general, a la vez rigurosa y amena, de la evolución del pensamiento político desde sus inicios en la antigua Grecia hasta nuestros días. Dividida en seis volúmenes en los que se combina el orden cronológico con el más estrictamente temático, la HISTORIA DE LA TEORIA POLITICA cuenta con un importante grupo de especialistas —dirigido por FERNANDO VALLESPIN— que profundiza en los autores y corrientes más representativos dentro de esta disciplina e incorpora por primera vez referencias expresas al pensamiento político español e hispanoamericano. El presente volumen comienza con un capítulo introductorio —Historia, progreso y emancipación— que da título al libro (F. VALLESPIN) para continuar después con la filosofía política de Hegel (A. VALCARCEL), el socialismo utópico (R. DEL AGUILA) y Carlos Marx (R. MAIZ). Enlaza a continuación con la Revolución Rusa y el leninismo (J. VILAS NOGUEIRA), la socialdemocracia (A. RUIZ MIGUEL) y la teoría política del anarquismo (J. ALVAREZ JUNCO), ocupándose seguidamente del socialismo español (M. BIZCARRONDO), el marxismo latinoamericano (J. ARICO), el positivismo (R. DEL AGUILA y M. BELTRAN) y el pensamiento político de Max Weber (J. ABELLAN). Cierra el volumen un capítulo dedicado al neomarxismo (R. VARGAS MACHUCA).

Cubierta: Angel Uriarte Fotografía: Aisa.

ISBN 84-206-0576-X



El libro de bolsillo
Alianza Editorial